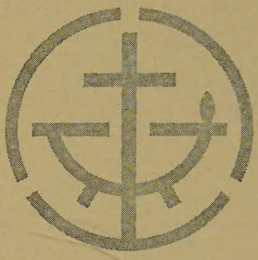
School of Theology at Claremont
1001 1349523

RICHTLINIEN

WOBBERMIN

SERIES



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Studien zur systematischen Theologie
herausgeg. von A. Titius und G. Wobbermin, Heft 3:

Prof. D. G. Wobbermin

Richtlinien evangel. Theologie

zur Überwindung der gegenwärtigen Krisis

312
LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

1915
BT
78
W616

Richtlinien evangelischer Theologie

zur Überwindung der gegenwärtigen Krisis

Von

Georg Wobbermin
Dr. theol. et phil., Professor in Göttingen

Göttingen * Vandenhoeck & Ruprecht * 1929

BT 67

Studien zur systematischen Theologie

herausgegeben von

D. Arthur Titius und D. Georg Wobbermin

Geh. Konsistorialrat, Professor an der Universität Berlin — Professor an der Universität Göttingen

3. Heft

Diese Studien sollen die theologisch-systematische Arbeit auf dem Boden der Reformation im Streben nach größtmöglicher Objektivität zu fördern suchen. Sie werden grundsätzlich unabhängig sein von theologischen und kirchenpolitischen Parteitendenzen jeder Art. Sie werden sich in steter Fühlung mit der historischen Forschung der exegetischen, kirchengeschichtlichen und allgemein religionswissenschaftlichen Disziplinen halten, aber dabei nie die spezifischen und übergreifenden Aufgaben der theologischen Systematik aus den Augen verlieren. Sie werden bewußt im Dienste der evangelischen Kirche stehen, aber doch zugleich eine ökumenische christliche Theologie anzubahnen bestrebt sein.

Gedruckt bei Hubert & Co. G. m. b. H. / Göttingen

Vorwort.

Dem Titel dieser Schrift hatte ich ursprünglich eine etwas andere Formulierung geben wollen: Richtlinien evangelischer Theologie im Kampf gegen Historismus und Psychologismus. Die jetzige Fassung besagt aber inhaltlich genau das Gleiche.

Den Kampf gegen Historismus und Psychologismus habe ich unmittelbar vor Beginn des Weltkrieges aufgenommen. Seit Ende des Weltkrieges ist dann auch Karl Barth mit seiner sog. dialektischen Theologie in diesen Kampf eingetreten. Er ist aber dabei in beträchtlichem Maße in den Dogmatismus zurückgefallen, wie gerade seine kürzlich erschienenen „Prolegomena" zeigen. Das ist darin begründet, daß er den Kampf gegen Historismus und Psychologismus trotz aller Leidenschaftlichkeit doch nicht bis in die letzte Tiefe führt, sondern auf halbem Wege stehen bleibt.

In jener wie in dieser Hinsicht muß also die theologische Arbeit über Barth und die dialektische Theologie hinausgeführt werden.

In der Auseinandersetzung mit Barth habe ich mich größtmöglicher Objektivität befleißigt. Je weniger Barth seinerseits die Verpflichtung zur Objektivität zu empfinden scheint, um so mehr habe ich versucht, die Wahrheitsmomente seiner Position überall ins Licht zu stellen, auch wenn sie ihm nur durch Einseitigkeit und auf Kosten anderer Wahrheitsmomente erreichbar waren.

Georg Wobbermin.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Erstes Kapitel: Die gegenwärtige Krisis der evangelischen Theologie 1
Zweites Kapitel: Theologie als Wissenschaft 24
Drittes Kapitel: Theologie, Psychologie und Ethik 62
Viertes Kapitel: Die Kirche 80
Fünftes Kapitel: Die Offenbarung 98
Sechstes Kapitel: Der Glaube 116
Siebentes Kapitel: Die Heilige Schrift 129
Zur Literatur 143

Erstes Kapitel.

Die gegenwärtige Krisis der evangelischen Theologie.

Die evangelische Theologie ist seit gut zehn Jahren, seit dem Ende des Weltkrieges, in eine schwere Krisis geraten. Das ist eine Tatsache, die niemand verkennen oder in Abrede stellen kann, der die Lage unbefangen und mit vollem Wirklichkeitssinn betrachtet. Am offenkundigsten geworden ist diese Krisis durch die sog. dialektische Theologie Karl Barths. Sie bezeichnet sich auch geradezu als Theologie der Krisis.

Indes diese Bezeichnung gebraucht das Wort Krisis in einem etwas anderen Sinne als dem des üblichen Sprachgebrauchs, der hier von uns befolgt wird. Wir reden hier mit dem üblichen Sprachgebrauch von einer Krisis als der Zuspitzung eines Krankheitsprozesses, der überwunden werden muß, wenn ein gesunder, normaler Zustand wieder erreicht werden soll. Wenn dagegen Barths dialektische Theologie sich als Theologie der Krisis bezeichnet oder bezeichnen läßt, dann ist gemeint, daß der Christ sich stets als unter dem Gericht Gottes stehend wissen soll. Die Betonung dieses Umstandes ist eines der wichtigsten Wahrheitsmomente der dialektischen Theologie. Es wird von ihr allerdings in ihrer eigenen Gesamtbetrachtung in einseitiger Weise geltend gemacht, sofern das Verhältnis, in dem der Gerichtsgedanke und der Gnadengedanke im evangelischen Christentum zu einander stehen, verschoben wird. Aber abgesehen davon, ist doch jener Umstand an und für sich durchaus als bedeutsames Wahrheitsmoment, das in der evangelischen Theologie vielfach vernachlässigt worden war, anzuerkennen. *Indes dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß im Ganzen die evangelische Theologie in eine Krisis geraten ist, die überwunden werden muß, da sie selbst einen Krankheitszustand darstellt.*

Diese Krisis ist seit dem Ende des Weltkrieges offenkundig geworden. Daher ist mehrfach geurteilt worden und wird auch

heute noch gelegentlich geurteilt, die Krisis sei überhaupt nur durch die Stimmung der ersten Nachkriegszeit veranlaßt worden, sie verdanke ihre Entstehung und ihr Dasein ausschließlich der Kriegspsychose; und so sei demgemäß auch die Theologie Barths zu verstehen und zu beurteilen, es sei die Theologie der Kriegspsychose. Aber eine solche Beurteilung ist doch sehr unzureichend. Sie hält sich nur an peripherische Erscheinungen und dringt zum entscheidenden Kern derselben nicht durch. Wohl sind die ersten Publikationen Barths in gar nicht unbeträchtlichem Maße durch Kriegspsychose bedingt und beeinflußt gewesen. Aber die dialektische Theologie als ganze ist nicht restlos auf Kriegspsychose zurückzuführen. Und erst recht ist die Krisis der heutigen evangelischen Theologie nicht einfach auf Kriegspsychose zurückzuführen. Nein, diese Krisis hat viel tiefer liegende Wurzeln.

Sie reicht auch zeitlich betrachtet viel weiter zurück. Die Krisis reicht zurück in die letzten Jahrzehnte der Vorkriegszeit. Sie war latent vorhanden schon seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Und seit dem Tode des früheren großen Göttinger Theologen Albr. Ritschl im Jahre 1889 hat sie sich immer mehr verfestigt. Denn in der nachfolgenden Zeit erlangte die Schule Ritschls immer mehr die Vorherrschaft. Und in dieser Schule wieder wurde die ihr eigene historische Einstellung immer mehr zum einseitigen Historismus ausgebildet. Dieser einseitige Historismus wollte die historische Forschung nicht nur als das eine der beiden großen Arbeitsgebiete der theologischen Wissenschaft ansehen, die als historische und systematische Theologie aufeinander angewiesen sind und sich gegenseitig bedingen, — er wollte vielmehr die gesamte theologische Arbeit allein auf die historische Forschung stellen und meinte mit ihren Mitteln die letzten Fragen der Theologie beantworten zu können.

Das Musterbeispiel dieses Historismus sind Ad. v. Harnacks bekannte Vorlesungen über das Wesen des Christentums. Harnack erhebt ja hier ganz ausdrücklich den Anspruch, rein als Historiker die letzten Fragen nach Wesen und Wahrheit des Christentums — durchaus auch nach seiner Wahrheit — in zureichender und erschöpfender Weise zu beantworten. Und eben dieser Harnack, der große Meister der Kirchen- und Dogmengeschichte, dessen Forschungen zumal für die älteste Kirchen- und Dogmengeschichte in ganz ungewöhnlichem Maße bahnbrechend gewesen sind, war in

der Schule Ritschls der allgemein anerkannte Führer geworden. Damit war schon äußerlich für jeden, der sehen wollte, — oder wir müssen wohl richtiger sagen, für jeden, der in diesen Dingen noch sehen konnte, der Historismus dokumentiert.

In der letzten Zeit vor dem Weltkrieg war allerdings mit wachsendem Ansehen und Einfluß ein Systematiker neben Harnack getreten — Ernst Troeltsch, der uns ja dann leider bald nach dem Weltkrieg — nach menschlichem Ermessen viel zu früh — entrissen worden ist. In ungleich höherem Maße, als es Jul. Kaftan und Wilh. Herrmann möglich gewesen war, hatte Troeltsch sich selbständige Geltung neben Harnack errungen. Aber auch er ist im Historismus stecken geblieben, ebenso wie das von Harnack selbst und mit gewissen Einschränkungen doch auch von Herrmann und selbst von Jul. Kaftan zu sagen ist. Wohl hat Troeltsch die theologischen Fragen in engere Beziehung zu den Problemen der allgemeinen Religionsgeschichte gesetzt als jene; er hat der theologischen Arbeit dadurch nicht zu unterschätzende Förderung gebracht. Aber er meinte, die Kriterien für die Entscheidung der letzten Fragen aller Welt- und Lebensanschauung aus der Geschichte als solcher entnehmen zu können. Das ist Historismus. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß Troeltsch dem Historismus eine geschichtsphilosophische Wendung und Fassung gegeben hat. Denn Troeltschs Geschichtsphilosophie bleibt selbst im Rahmen des Historismus. Gerade mit dieser Geschichtsphilosophie zwängt er wie die Religion überhaupt, so auch speziell die christliche Religion in ein historistisch entworfenes Entwicklungsschema hinein, das ihr nicht gerecht wird, das sie vielmehr aprioristisch vergewaltigt.

Dieser Historismus ist die eine Wurzel der heutigen Krisis der evangelischen Theologie. Aber die Krisis hat neben dem Historismus noch eine zweite Wurzel. Das ist der Psychologismus, der in der Vorkriegszeit gleichfalls die theologische und speziell die theologisch-systematische Arbeit weithin beherrschte, meist in irgend einer Kombination mit dem Historismus. Denn Historismus und Psychologismus tendieren aufeinander und neigen zur Verbindung miteinander. Psychologismus ist die Überschätzung und einseitige Geltendmachung der Prinzipien der empirischen Psychologie. Mit den Mitteln empirischer Psychologie durch Analyse der Zuständlichkeiten des Bewußtseins Wesens- und Wahrheitsfragen nicht nur vorbereiten, sondern entscheiden zu wollen, das ist Psychologismus.

Solch' falscher Psychologismus ist von Schleiermacher her in die deutsche evangelische Theologie hineingekommen. Ich sage mit Absicht in dieser Formulierung: von Schleiermacher her. Denn dieser Psychologismus gehört nicht eigentlich zur theologischen Grundposition Schleiermachers selbst. Die übliche Auslegung Schleiermachers sieht es allerdings so an. Und die Anhänger der dialektischen Theologie propagieren heute diese üblich gewordene Auslegung Schleiermachers mit größter Leidenschaftlichkeit und in zugespitztester Form. Aber diese Auslegung Schleiermachers ist falsch. Sie beruht auf einer Verkennung der theologischen Grundintention Schleiermachers. Das Schlimmste in dieser Hinsicht hat sich im Anschluß an Barth Emil Brunner in seinem Buch „Die Mystik und das Wort" geleistet. Dies Buch Brunners ist die gröbste Vergewaltigung eines Autors, die sich denken läßt.

Ich komme auf diese Frage zurück. Zunächst bringe ich jetzt aber den geschichtlichen Überblick zum Abschluß. Jene psychologistische Position, die mit Unrecht Schleiermacher selbst zugeschrieben wird, ist erstmalig in der sog. Erlanger Theologie zur Grundlage der theologischen Arbeit gemacht worden. Sie ist von ihr freilich in ganz anderer Richtung verwertet worden, geradezu in entgegengesetzter Richtung, nämlich zur Wiederherstellung der altdogmatisch-konfessionalistischen Theologie. Das ist durch eine künstliche Interpretation erreicht worden, die aus der christlichen Erfahrung oder dem christlichen Bewußtsein von Wiedergeburt und Bekehrung die Begriffe und Lehrsätze der alten Dogmatik herausholte, indem sie sie zunächst in sie hineinlegte. Aber der prinzipielle Ansatz ist hier der einer Bewußtseinstheologie in dem skizzierten psychologistischen Sinne.

Weniger prinzipiell ist doch eben dieser psychologistische Ansatz in Mißdeutung Schleiermachers weithin auch in der sog. Vermittlungstheologie wirksam geworden, und über sie hinaus auch in der Schule Ritschls. In beiden, zumal in der letztgenannten, der Schule Ritschls, hat sich dann der Psychologismus nach Maßgabe der schon genannten wechselseitigen Anziehung mit dem Historismus verbunden. Diese Kombination von Historismus und Psychologismus bekundet sich in der Vermittlungstheologie besonders in den Versuchen der Leben-Jesu-Bewegung, d. h. also in den Versuchen, durch Erforschung des Lebens Jesu das Fundament für die heutige Vertretung des christlichen Glaubens zu ge-

winnen. Man denke etwa an Beyschlag und an Bernh. Weiß. Innerhalb der Schule Ritschls zeigt dieselbe Kombination in etwas anderer Nuance am deutlichsten Wilh. Herrmann, sofern er die theologische und speziell die dogmatische Grundposition aus der Reflexion auf das innere Leben Jesu gewinnen wollte. Er meinte, gerade so die Gefahren von Historismus und Psychologismus bannen zu können, und merkte nicht, daß er selbst mit jenem Versuch in ihrem Bann befangen war.

So beherrschten Historismus und Psychologismus in weitestem Umfange die deutsche Theologie der Vorkriegszeit. Die Krisis, zu der diese Vorherrschaft von Historismus und Psychologismus notwendig führen mußte, — ja die genau genommen mit dieser Vorherrschaft schon gegeben war — wurde aber einstweilen — von wenigen Ausnahmen abgesehen und zunächst auf das große Ganze gesehen — nicht empfunden.

Der Krieg hat den großen Umschwung ausgelöst. Und indem Barth diesen Umschwung mit Leidenschaftlichkeit geltend machte, hat er die Krisis allgemein oder wenigstens *weiteren* Kreisen, zumal der jüngeren Generation, zum Bewußtsein gebracht. *Das ist das große Verdienst Barths, das gewiß nicht geschmälert* werden darf. Es bleibt bestehen, trotz aller Übertreibungen, deren er sich von vornherein schuldig gemacht hat, und trotz der Irrwege, in die sein eigener systematischer Versuch ihn hineingeführt hat und andere einstweilen noch immer hineinführt.

Denn das ist nun das Eigentümliche der heutigen Situation: Barth hat die Krisis, die latent schon da war, vielen erstmalig zum Bewußtsein gebracht; aber er hat die theologische Arbeit aus dieser Krisis nicht herausgeführt. Er hat im Gegenteil die Krisis seinerseits noch verschärft und verschlimmert.

Barth hat die theologische Arbeit aus der Krisis des Historismus und Psychologismus *nicht* herausgeführt. *Denn er führt den Kampf gegen Historismus und Psychologismus nicht bis in die letzte entscheidende Tiefe.* Dazu ist nämlich unerläßlich, daß man die berechtigten Momente und Motive, die diesen beiden Irrwegen immerhin zu Grunde liegen, anerkennt und seinerseits zur Geltung bringt. Das aber tut Barth nicht.

Die Bedeutung, die der historischen Forschung für die evangelische Theologie rechtmäßig zuerkannt werden muß, wird von Barth

verkürzt und verkümmert. Das widerspricht den Grundsätzen der Reformation. Denn historische Forschung und historische Kritik gehören als Widerspruch gegen die Geschichtsfälschungen und gegen die ganze unhistorische Einstellung des römischen Katholizismus mit zu den Voraussetzungen der Reformation. Man kann sich das z. B. an Luthers Stellungnahme zu der römischen Verwertung der sog. Primatstelle des Neuen Testaments (Matth. 16, 18: Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine ecclesia bauen) aufs beste veranschaulichen.

Und ebensowenig kommt bei Barth das Wahrheitsmoment des Psychologismus zu seinem Recht, nämlich die psychologische Denkweise als solche, die Intention, die Aeußerungen des Glaubens — seien sie kultischer, seien sie dogmatischer Art — auf ihre letzten tiefsten Motive zurückzuführen und sie von diesen aus zu verstehen. Auch diese psychologische Denkweise gehört durchaus zu den Voraussetzungen der Reformation. Denn Luthers Polemik gegen die Papstkirche ist durch sie bedingt, ebenso aber auch seine Geltendmachung des testimonium spiritus sancti internum (des Zeugnisses des Heiligen Geistes in der inneren Erfahrung). In der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen sagt Luther gleich im Anfang: „Nehmen wir vor uns den inwendigen geistlichen Menschen, zu sehen, was dazu gehöre, daß er ein frommer, freier Christenmensch sei und heiße, so ist's offenbar, daß kein äußerlich Ding mag ihn frei noch fromm machen, wie es mag immer genannt werden.... Dieser Dinge reichet keines bis an die Seele, sie zu befreien oder zu fangen, fromm oder böse zu machen."

Luther denkt hier speziell an die kultischen Ausdrucksformen des Glaubens: ob der Leib heilige Kleider anlegt, oder ob er in den Kirchen und heiligen Stätten sei, ob er mit heiligen Dingen umgeht, ob er leiblich bete, faste, walle usw. So führt es Luther in jener Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen aus. Die Konsequenz der Sache verlangt doch, diese psychologische Denkweise auch auf die dogmatischen Ausdrucksformen des Glaubens anzuwenden, also auch bei ihnen zu fragen, und sie danach zu beurteilen, ob sie bis an die Seele reichen. Luther hat diese Konsequenz noch nicht ebenso programmatisch und prinzipiell gezogen wie für das kultische Gebiet. Aber an einer Reihe wichtiger Punkte hat er es doch getan. Man denke an sein Urteil über die dogmatische 2-Naturen-Lehre: Christus sei nicht deshalb

Christus genannt, weil er 2 Naturen habe, sondern er trage diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Amt oder Werk, das er auf sich genommen (Weim. Ausg. XVI, S. 216).

Das vermittelt sich für Luther durch seine Auslegung der Heiligen Schrift. Für diese hat er wenigstens prinzipiell — in der Praxis ist er nicht selten dahinter zurückgeblieben — aber prinzipiell hat er für die Auslegung der Heiligen Schrift den Grundsatz aufgestellt, Gott und Gottes Wort könne niemand recht verstehen, er habe es denn ohn' Mittel vom Heiligen Geist, es könne aber niemand vom Heiligen Geist haben, er erfahre, versuche und empfinde es denn. In solcher Erfahrung, sagt Luther, lehre der Heilige Geist als in seiner eigenen Schule, außer welcher nichts gelehrt werde, denn nur Schein-Wort und Geschwätz (Weim. Ausg. VII, S. 546).

Barth geht hinter diese Einsichten Luthers über die Bedeutung der historischen und der psychologischen Denkweise weit zurück. In seiner Prinzipienlehre haben *sie* keine Stelle und bleiben unbeachtet. Und das wirkt sich dann in der konkreten Ausführung in verhängnisvollster Weise aus; sie ist an entscheidenden Stellen oft ebenso unhistorisch wie unpsychologisch. Die Art z. B., wie Barth die Vorstellung von der vaterlosen Erzeugung Jesu vertritt, die Art, wie er sie zu *begründen* sucht — und im Zusammenhang damit die Art, wie er die Vorstellung von der Maria als Gottesgebärerin (als θεοτόκος) bewertet, ist völlig unhistorisch und unpsychologisch. Die Art seiner Begründung und Bewertung, sage ich. Das Urteil über diese Vorstellungen selbst soll dabei noch ganz vorbehalten werden. Wie immer man über sie denke, Barths Begründung ist unhistorisch und unpsychologisch. Barth argumentiert nämlich, daß der *Mann* in der Geschichte der Menschen der eigentliche aktive Faktor der Sünde sei und daß *deshalb* dieser männliche Faktor bei der Erzeugung Jesu ausgeschaltet werden mußte und daß deshalb Maria zur Gottesgebärerin werden mußte.

Diese Argumentation Barths ist 1. völlig unhistorisch — weil sie in die neutestamentliche Erzählung eine Betrachtung hineinlegt, die ihr ganz fremd ist, und weil sie außerdem den literarischen Charakter der Kindheitsgeschichte nicht berücksichtigt und auch die Stellung des Apostels Paulus nicht berücksichtigt. Die Argumentation ist aber auch völlig unpsychologisch, weil sie die Analogien der übrigen Religionsgeschichte nicht berück-

sichtigt und weil sie, was speziell die Bewertung der Vorstellung von der Maria als Gottesgebärerin betrifft, die psychologische Konsequenz dieser Bewertung nicht berücksichtigt. Diese psychologische Konsequenz ist inzwischen von anderen gezogen worden: die evangelische Kirche müsse ihrer Gottesdienstordnung den Marienkult wieder eingliedern.

Deshalb kann aber Barth den nun doch für die heutige evangelische Theologie so nötigen Kampf gegen Historismus und Psychologismus nicht bis in die Tiefe führen. Und deshalb führt er auch nicht wirklich über Historismus und Psychologismus hinaus.

Wie gewinnen wir nun eine theologische Position, die nach beiden Seiten hin den aus der Sache sich ergebenden Forderungen entspricht? *Das ist die entscheidende Frage an die heutige evangelische Theologie.*

Um diese Frage zu beantworten, muß ich zunächst die Fragestellung selbst noch weiter verdeutlichen.

Eine Annäherung an diese Fragestellung hatte schon in der letzten Zeit vor dem Kriege von verschiedenen Ausgangspunkten aus stattgefunden. Erstlich ist da *Erich Schäders Programm einer theozentrischen Theologie* zu nennen. Dieses Programm will betonen, daß es sich in der Theologie letztlich immer und überall um Gott handelt — um Gott und seine Offenbarung, daß es demgemäß gerade darauf ankommt, das Majestätsrecht Gottes in seiner Unbedingtheit und Unumschränktheit zur Geltung zu bringen. Soweit ist denn auch diesem Programm rückhaltlos zuzustimmen. Soweit — denn die nähere Bestimmung dieses Programms durch Schäder unterliegt nun doch starken Bedenken. Seinem Programm einer theozentrischen Theologie liegt nämlich die Unterscheidung von theozentrischer und anthropozentrischer Theologie zu Grunde. Diese Unterscheidung aber ist schief und irreführend. Sie bedeutet eine falsche Alternative. Genau genommen ist die Unterscheidung sogar sinnwidrig. Denn der Begriff einer anthropozentrischen Theologie ist ein Widerspruch in sich selbst. Eine Denkweise, die rechtmäßig als anthropozentrisch zu charakterisieren ist, kann nicht zugleich theologisch sein; sie steht zur Theologie im schärfsten Gegensatz und ergibt in keiner Weise von sich aus eine Theologie.

Schäder wirft methodische und sachliche Gesichtspunkte durcheinander. Er nennt anthropozentrisch eine Theologie, die beim Menschen, nämlich bei dem Glauben des Menschen einsetzt und von ihm ausgeht. Er berücksichtigt aber nicht, daß doch das methodische Ausgehen vom Glauben nicht notwendig die sachliche Beschränkung auf die Subjektivität des Glaubens zur Folge hat. Es kommt hinzu, daß Schäders Terminologie durch eine falsche Beurteilung Schleiermachers bedingt ist. Schleiermacher gilt ihm als Hauptvertreter anthropozentrischer Theologie. Das ist eine Verkennung und Verzerrung der theologischen Denkweise Schleiermachers. Denn für Schleiermacher sind schlechthinniges Abhängigkeitsbewußtsein und Beziehung auf Gott Wechselbegriffe, die ihren Sinn nur durch die Beziehung aufeinander erhalten.

Übrigens hat Schäder neuestens in der doppelten eben besprochenen Hinsicht sein Urteil abgeschwächt und gemildert. Aber dadurch ergibt sich nun bei ihm ein gewisses Schwanken und eine beträchtliche Unklarheit.

Seinem ursprünglichen Programm gegenüber ist, wenn wir uns einmal an seine Terminologie halten wollen, dies zu sagen: Die Theologie kann und muß anthropozentrisch und theozentrisch zugleich sein — nämlich anthropozentrisch im methodischen Ansatz, theozentrisch in der Zielrichtung und demgemäß in der Gesamthaltung.

Eine weitere Annäherung an die entscheidende Fragestellung hat Ludw. Ihmels vollzogen. — Er geht von der Basis der Erlanger Theologie aus. Aber er hat den Psychologismus im Ansatz der Erlanger Theologie durchschaut und als unhaltbar erkannt. Sein Bestreben geht deshalb dahin, diesen Psychologismus auszuschalten und doch das Wahrheitsmoment desselben festzuhalten. Dieses Wahrheitsmoment erkennt Ihmels gerade in der Richtung und in der Beziehung auf Schleiermacher.

Demgemäß liefert Ihmels — und zwar besonders in seinen neuesten Arbeiten — auch bedeutsame Beiträge zum richtigen Verständnis Schleiermachers. In dieser Hinsicht sieht Ihmels viel klarer — nicht nur als Barth und Brunner, sondern auch als Schäder. Er sieht, daß die theologische Position Schleiermachers keineswegs einseitig anthropozentrisch im Sinne Schäders ist, daß vielmehr die scheinbare und sogenannte anthropozentrische Haltung Schleiermachers zwar nicht ausschließlich, aber doch in erster Linie

durch seinen Rückgang auf das Glaubensverständnis der Reformation, speziell auf das Glaubensverständnis Luthers, bedingt ist. So ergibt sich ihm die Forderung einer theologischen Position, die er als glaubenspsychologisch bezeichnet. Diese von Ihmels geforderte glaubenspsychologische Position soll eine theologische Position sein, die der subjektiven Seite des Glaubensbegriffs Luthers, dem Moment des Vertrauens und der herzlichen Zuversicht, ebenso gerecht wird wie der objektiven Seite, auf die sich die subjektive bezieht: der Offenbarung Gottes in seinem Wort — seinem Wort im weitesten und im engsten Sinne; — auch im engsten: das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit. Wieder werden wir sagen müssen: Soweit ist Ihmels im Recht. So muß die theologische Position beschaffen sein, die imstande sein soll, die evangelische Theologie aus der gegenwärtigen Krisis herauszuführen; sie muß glaubenspsychologisch sein in dem besprochenen, von Ihmels gemeinten Sinne.

Indes dann müssen wir doch auch hier ein „aber" folgen lassen. Der Begriff „glaubenspsychologisch" wird nämlich für Ihmels Anlaß zu einer dogmatistischen Verengung seiner Position. In doppelter Weise ist das der Fall: 1. Mit diesem Begriff schaltet Ihmels die Berücksichtigung der allgemeinen Religionsgeschichte und ihrer Probleme aus dem Ansatz der theologischen Arbeit aus. Anders gesprochen: er schaltet die Aufgabe eines allgemeinen Religionsbegriffes, die Aufgabe der Frage nach dem Wesen der Religion überhaupt, aus dem Ansatz der theologischen Arbeit aus. Die Theologie habe sich in ihrem Ansatz bewußt auf das Christentum zu beschränken. Nochmals anders gesprochen: die Theologie habe die Frage nach dem Wesen des Christentums derjenigen nach dem Wesen der Religion voranzustellen und überzuordnen — nicht umgekehrt.

Nun könnte das ja als eine Sache der bloßen Architektonik erscheinen. Und soweit nur die Architektonik des Systems in Betracht kommt, kann die Entscheidung offen bleiben, kann sie in der einen oder in der anderen Weise erfolgen. Und das um so mehr, als die beiden Aufgaben — die auf das Wesen der Religion und die auf das Wesen des Christentums sich beziehende — ineinandergreifen müssen und nur in der Beziehung aufeinander zu erledigen sind. Über das Wesen der Religion ist natürlich nicht zu entscheiden ohne Berücksichtigung des Wesens des Christentums

— am allerwenigsten etwa nur von der primitiven Religion aus und nach Maßgabe der primitiven Religion. Solche Versuche sind als unberechtigte, ja als letztlich willkürliche Konstruktionen der Ethnologie bedingungslos zurückzuweisen.

Aber es kommt doch noch etwas anderes in Betracht. Die außerchristlichen Religionen von vornherein mit zu berücksichtigen ist für die Theologie deshalb das Sachgemäße, weil nur dadurch die theologisch-wissenschaftliche Objektivität so weit wie möglich sichergestellt wird. Jedes andere Verfahren gibt eine solche Sicherung nicht im zureichenden Maße. Das Bemühen, die anderen Religionen aus ihren eigenen Motiven heraus zu verstehen, wird dann zum mindesten außerordentlich erschwert, wenn nicht geradezu illusorisch gemacht. Ein solches Bemühen, ein solches ernstliches Bestreben, die anderen Religionen aus ihren eigenen Motiven heraus zu verstehen, ist im Interesse größtmöglicher Objektivität unerläßliche Forderung. Denn nur das ist wirkliches Verstehen im Sinne heutiger Wissenschaft.

Deshalb ist es das Gewiesene, schon im Ansatz auch die außerchristliche Religionsgeschichte zu berücksichtigen und also einen allgemeinen Religionsbegriff der Bestimmung des Wesens des Christentums voranzustellen. *Man darf sich dafür sogar auf Luther berufen*, obwohl doch zu seiner Zeit die Kenntnis fremder Religionen noch eine sehr geringe und ungenaue war. Im großen Katechismus nimmt er ganz bewußt und ausdrücklich die Reflexion auf die anderen Religionen in seine Grundposition mit hinein zum Zweck der Verständigung über das allgemeine Wesen des religiösen Glaubens, des Gottesglaubens. Er fragt und untersucht, was nach aller Heiden Meinung einen Gott haben, bedeute.

In der Anwendung auf unsere heutige Situation mit ihrer ausgebreiteten Kenntnis fremder Religionen und ihrem eindringenden Studium der allgemeinen Religionsgeschichte heißt das: die Theologie benötigt für ihre Arbeit einen allgemeinen Religionsbegriff, der unter grundsätzlicher Mitberücksichtigung der allgemeinen Religionsgeschichte zu gewinnen ist.

Wie berechtigt und nötig diese Forderung ist, zeigt gegenwärtig gerade die dialektische Theologie Barths und seiner Freunde. Barth lehnt einen allgemeinen Religionsbegriff grundsätzlich ab, wie er sich denn auch um Fragen und Probleme der allgemeinen Religionsgeschichte grundsätzlich nicht kümmert.

Welche Verkürzung der theologischen Probleme das vielfach im einzelnen ergibt, kann und soll hier im Augenblick nicht näher erörtert werden. Die vorher schon berührte Frage käme auch hier in Betracht. Wichtiger ist das andere, daß an diesem Punkt ein Grund für die vielfachen Widersprüche und Unklarheiten Barths liegt. Er lehnt jeden allgemeinen Religionsbegriff ab. Aber er selbst arbeitet doch in weitem Umfange mit einem solchen. Das bedeutet, wenn wir beides zueinander in Beziehung setzen: er lehnt jede Kontrolle für den von ihm verwendeten Religionsbegriff ab. Der von ihm verwendete Religionsbegriff ist willkürlich. Er ist außerdem — das ist die weitere Folge — nicht eindeutig, sondern schillernd und vieldeutig. Ja, der von ihm meist verwendete Religionsbegriff bedeutet eine Verkehrung des Wesens der Religion ins volle Gegenteil, nämlich eine Umsetzung der Religion in Magie. Denn was Barth für gewöhnlich Religion nennt, ist eben gar nicht Religion, sondern Magie: der Versuch des Menschen, aus eigenen Kräften das Heil zu erlangen.

Gerade die scharfe Unterscheidung zwischen Religion und Magie ist aber für die sachgemäße Bestimmung des Wesens der Religion von größter Wichtigkeit, ja von entscheidender Bedeutung.

Diesem ganzen zuletzt besprochenen Problemkomplex entzieht sich nun Ihmels mit seiner sog. glaubenspsychologischen Einstellung. Deshalb bedeutet diese in ihrer konkreten Anwendung doch, wie ich sagte, eine dogmatistische Verengung der theologischen Aufgabe.

Und dies Letztere gilt 2. auch noch in anderer Hinsicht. Mit seiner glaubenspsychologischen Einstellung entzieht sich nämlich Ihmels auch der Aufgabe, zwischen religiöser Überzeugung als solcher und ihren vorstellungsmäßigen Ausdrucksformen zu unterscheiden. Doch ist auch diese Unterscheidung auf evangelischem Boden ganz unerläßlich. Denn erst von ihr aus wird eine Beurteilung des überlieferten Dogmas möglich, die von der römisch-katholischen klar und scharf abzugrenzen ist. So dürfen wir uns denn auch für diese Unterscheidung wieder auf Luther berufen. Nicht freilich, als ob Luther sie schon durchweg und konsequent durchgeführt hätte. Das ist nicht der Fall. Aber Luthers ganze theologische Denkweise, wie sie seinem Reformationswerk zu Grunde liegt, weist doch in diese Richtung und demgemäß hat er sie auch an entscheidenden Punkten konkret geltend gemacht.

Besonders in bezug auf die kultischen Ausdrucksformen der religiösen Überzeugung hat er das getan. Davon sprachen wir schon. Aber doch keineswegs ausschließlich bei ihnen, sondern mehrfach auch gegenüber den dogmatischen Ausdrucksformen. Ich erinnere an Luthers Erklärung des zweiten Artikels im großen Katechismus. Obgleich dieser Artikel für Luther — wie das ja denn auch durchaus der Sache entspricht — das zentrale Mittelstück des gesamten Christenglaubens darstellt, ist seine Behandlung im großen Katechismus auffallend kurz, gerade auch im Verhältnis zu den übrigen Teilen auffallend kurz. Betonter Weise legt Luther das größte Gewicht darauf, die Grundüberzeugung dieses Artikels herauszuheben und ins Licht zu stellen, nämlich, daß Jesus Christus, göttlichen und menschlichen Wesens, sei unser Herr — und das heiße: unser Erlöser, der uns die Erlösung beschafft hat, indem er uns vom Teufel zu Gott, vom Tode zum Leben, von der Sünde zur Gerechtigkeit gebracht hat. Und direkt sagt dann Luther von den Einzelaussagen dieses Artikels, daß sie nichts anderes tun, denn daß sie solche Erlösung erklären und ausdrücken, wie und wodurch sie geschehen sei. Die Unterscheidung zwischen der Grundüberzeugung und ihren Ausdrucksformen ist hier also geradezu der leitende Gedanke der Erklärung Luthers.

Welche Bedeutung diese Unterscheidung heute für die ökumenische Bewegung hat, darauf will ich nur kurz hinweisen. Daß der schwedische Erzbischof Söderblom der Führer der ökumenischen Bewegung geworden ist, der von uns allen, die wir in der ökumenischen Bewegung mitarbeiten, hochgeschätzte und verehrte Führer, ist nicht am wenigsten darin begründet, daß er diese Unterscheidung — zwar nicht systematisch-prinzipiell, aber doch mit instinktiver Sicherheit vertritt, mit instinktiver, religionsgeschichtlich und religionspsychologisch geschulter Sicherheit. — Gerade an diesem Punkt greift ihn daher auch die römische Kirche mit besonderer Heftigkeit an. Sie hat ihn noch kürzlich unter diesem Gesichtspunkte der Ketzerei in der Auferstehungsfrage beschuldigt.

Wenn nun diese Unterscheidung zwischen religiöser Überzeugung und ihren Ausdrucksformen theologisch-methodisch durchgeführt werden soll, dann muß sie auf die Einsicht in die psychologische Struktur des religiösen Bewußtseins gegründet werden. Es muß dann also die Berücksichtigung dieser

psychologischen Struktur des religiösen Bewußtseins gefordert werden: — wie sich religiöse Überzeugung, ihre gedankenmäßige Erfassung und ihre vorstellungsmäßigen Ausdrucksformen zueinander verhalten. Auch dieser Forderung entzieht sich Ihmels mit seiner glaubenspsychologischen Einstellung. Auch insofern verführt ihn diese zu dogmatistischer Verengung. Denn er kann nun Einzelvorstellungen als solche ohne weiters für fundamental erklären, ohne zu untersuchen, ob sie der notwendige Ausdruck der betreffenden religiösen Überzeugung sind oder ob sie nicht vielleicht bloß durch bestimmte traditionelle Denkgewohnheiten bedingt sind, die ihrerseits nicht zum Fundament der christlichen Religion, der Gottesoffenbarung in Jesus Christus, gehören.

Mit Ihmels gehören Reinhold Seeberg und Carl Stange — jeder in seiner Weise — verhältnismäßig eng zusammen. Aber bei Ihmels ist die letztlich entscheidende Problemstellung schärfer. Deshalb war es für uns das Gewiesene, uns hier gerade an ihn zu halten. Etwa in der Mitte zwischen seiner und der weiterhin zu besprechenden theologischen Gesamtbetrachtung steht die heute von Paul Althaus vertretene. Das Gleiche gilt in anderer Nüance für Karl Heim. Doch geht die Tendenz beider wohl mehr vorwärts als rückwärts.

Mit unserer Stellungnahme zu der glaubenspsychologischen Theologie von Ihmels stehen wir nun an der Schwelle derjenigen theologischen Position, die sich selbst als religionspsychologisch bezeichnet. Sie könnte sich auch ihrerseits als glaubenspsychologisch bezeichnen. Denn sie fordert ebenso wie Ihmels für den methodischen Ansatz der theologischen Arbeit die grundsätzliche Berücksichtigung der eigenpersönlichen Glaubensüberzeugung, nämlich der an der Heiligen Schrift zu gewinnenden und im täglichen Kampf gegen Anfechtung, Sünde und Schuld immer von neuem nachzuprüfenden eigenpersönlichen Glaubensüberzeugung. Aber sie bevorzugt den Ausdruck religionspsychologisch, um neben dem eben genannten Moment auch die beiden anderen terminologisch erkennen zu lassen, die sie im Unterschied zu Ihmels vertritt — nämlich die Berücksichtigung der anderen Religionen und sodann die Berücksichtigung der psychologischen Struktur des religiösen Bewußtseins, d. h. der Unterscheidung zwischen der Glaubensüberzeugung selbst und ihren vorstellungsmäßigen Ausdrucksformen.

Wenn wir in diesem Sinne von religionspsychologischer Theologie, genauer von religionspsychologischer Einstellung und Denkweise, von religionspsychologischer Methode speziell der theologischen Systematik reden, dann ist damit das Mißverständnis ausgeschlossen, oder sollte es wenigstens sein, als ob es sich dabei um bloße Religionspsychologie handele, um empirische Religionspsychologie als Sondergebiet oder als Sammelbegriff. Das ist eine Sache für sich. Darum handelt es sich hier nicht. Sondern hier handelt es sich um eine bestimmte Einstellung und eine bestimmte Arbeitsweise der systematischen Theologie, also um die bewußte Unterordnung des Begriffs „religionspsychologisch" unter den Begriff und die Aufgabe der Theologie, speziell der systematischen Theologie. Nur in dieser Unterordnung kommt der Begriff religionspsychologisch für uns in Betracht. Daß die dialektische Theologie diesen Sachverhalt nicht beachtet, ist Willkür und Gewaltsamkeit, die aber natürlich an dem Sachverhalt nichts ändert.

Die religionspsychologische Theologie sieht nun die Möglichkeit zur Überwindung der heutigen Krisis auf der Linie, die von Luther zu Schleiermacher und über Schleiermacher führt. Demgemäß legt sie gerade auf diese Linie von Luther zu Schleiermacher und über Schleiermacher entscheidendes Gewicht. Denn die gegenwärtige Krisis faßt sich gerade darin zusammen, daß diese Linie heute nicht genügend beachtet wird. Sie wird z. T. völlig übersehen, ja direkt in Abrede gestellt. Direkt in Abrede gestellt wird sie von der dialektischen Theologie, deren Einseitigkeit sich hier am schroffsten bekundet.

Aber nun muß vorab wieder ein etwaiges Mißverständnis abgewehrt werden. Wenn ich von der Linie spreche, die von Luther zu Schleiermacher und über Schleiermacher führt, dann meine ich nicht, daß Schleiermachers Theologie im ganzen die geradlinige Fortführung der reformatorischen Position Luthers ist. Davon kann gar keine Rede sein und ist gar keine Rede. Schleiermachers Theologie bleibt vielfach und an sehr wichtigen Punkten hinter der reformatorischen Position Luthers zurück. Ich nenne nur den Gottesbegriff Schleiermachers, seinen Sündenbegriff und sein unzureichendes Verständnis der Rechtfertigungslehre Luthers.

Trotzdem gibt es aber auch eine Linie, die von Luther zu Schleiermacher und über Schleiermacher führt. Alle jene Mängel der Theologie Schleiermachers, die genannten und die weiteren

mit ihnen zusammenhängenden, beruhen nämlich auf der falschen Einmischung philosophischer Spekulation. Eben diese Einmischung philosophischer Spekulation in die theologische Arbeit steht aber durchaus im Widerspruch zu der prinzipiellen theologischen Grundposition Schleiermachers selbst.

Und die theologische Grundposition Schleiermachers — sie enthält bedeutsame Momente, die auf die reformatorische Position Luthers zurückgehen. Die theologische Grundposition Schleiermachers geht freilich auch nicht einfach und ohne weiteres, nicht so, wie sie vorliegt, *als ganze* auf Luther zurück. Aber sie enthält doch sehr wichtige Momente dieser Art. Und zwar Momente, die in der Zwischenzeit, in der Zeit der altprotestantischen Orthodoxie und des Rationalismus, ganz verschüttet worden waren und ganz verloren gegangen waren, und die heute in Gefahr stehen, von neuem verloren zu gehen. *Denn das ist nun die Gefahr der heutigen Krisis, daß gerade die Momente von neuem verloren zu gehen drohen, die Schleiermacher als reformatorische erkannt und der Vergessenheit, der sie anheim gefallen waren, entrissen hatte.* Hierzu gehören vor allem folgende:

1. Schleiermachers theologische *Grundeinstellung* mit der doppelten Front gegen die traditionalistische Orthodoxie auf der einen Seite, gegen den Rationalismus, *allen* Rationalismus auf der anderen Seite. Denn das ist ganz durchgehend die theologische Grundeinstellung Schleiermachers: einerseits gegen die traditionalistische Orthodoxie, die sich auf die begriffliche Zergliederung der überkommenen dogmatischen Lehrsätze beschränkt, andererseits gegen jede Rationalisierung der Religion, die anstelle der lebendigen Religion die Produkte rationaler Erkenntnis setzt.

Diese doppelte Frontstellung ist für die evangelische Theologie die sachgemäße. Sie ist bei Luther selbst zu finden. Luthers Kampf gegen die Scholastik richtet sich gleichzeitig nach beiden Seiten. Denn die Scholastik vereinigt beide Seiten in sich. Sie war und ist ein Mischprodukt von Rationalismus und Orthodoxie. — Heute zeigt unsere evangelische Theologie weithin das unerfreuliche Bild des Hin- und Herschwankens zwischen Orthodoxie und Rationalismus. Barth gibt uns breite Ausführungen, die ganz in das leere Spiel dialektischer Begriffsklaubereien zurückführen; er gibt uns aber andererseits auch in beträchtlichem Umfange Argumentationen rein rationaler Art, die in ihrer Konse-

quenz unweigerlich zu einer Rationalisierung der Religion selber führen. Z. B. sein leidenschaftliches Eintreten für den kalvinisch-reformierten Grundsatz finitum non capax infiniti (Das Endliche sei nicht fähig, das Unendliche zu fassen) ist rein rationaler Art und hat eine Rationalisierung der in Frage kommenden religiösen Überzeugung, die sich in dem entgegenstehenden lutherischen Grundsatz ausspricht (finitum capax infiniti), zur Voraussetzung oder zur Folge. *Die evangelische Theologie muß zurück zu der Linie Luther—Schleiermacher d. h. zu der doppelten Frontstellung gegen Orthodoxie und Rationalismus.*

2. Weiter gehört hierher die grundsätzliche Forderung Schleiermachers, daß das Wesen der christlichen Religion aus ihren eigenen christlich-religiösen Motiven heraus entfaltet werden müsse unter Fernhaltung und Ausschaltung aller philosophischen Spekulation. Es sei eine Aufgabe für sich, das in der genannten Weise zu gewinnende Wesen der christlichen Religion dann nachträglich auch in Beziehung zur philosophischen Spekulation zu setzen. Aber in die Entfaltung des Wesens der christlichen Religion selbst dürfe die philosophische Spekulation nicht vorzeitig eingemischt werden. Wir wissen schon, daß Schleiermacher noch nicht imstande gewesen ist, diese Forderung geschlossen durchzuführen. Aber er hat doch immerhin auch im einzelnen Erhebliches in dieser Richtung geleistet, was bis heute lehrreich und beachtenswert ist. Z. B., so unzureichend seine Sündenlehre ist, wie beachtenswert ist doch die in ihr von Schleiermacher aufgestellte These, die Tendenz der Sündenlehre müsse dahin gehen, das Schlimmste vom Bösen zu sagen, was man sagen kann, ohne manichäisch zu werden. Aber die geschlossene Durchführung jener grundsätzlichen Forderung wird allerdings bei Schleiermacher durch vielfache Einflüsse und Einbrüche der philosophischen Spekulation verhindert.

Wie liegt es nun bei Barth und in der dialektischen Theologie? Ist hier die Gefahr des Einflusses philosophischer Spekulation ganz ausgeschaltet? Keineswegs. Ganz im Gegenteil. *Hier ist der Einfluß der philosophischen Spekulation wieder in den Ansatz, in die theologische Grundposition mithineingenommen.* Denn die dialektische Methode, nach der die dialektische Theologie ihren Namen trägt, ist in der philosophischen Spekulation zu Hause, sie ist aus der

philosophischen Spekulation herübergenommen und hat von daher den für sie entscheidenden Charakter. Allerdings hat Barth die dialektische Methode verstümmelt. Während sie ursprünglich von einer bestimmten Setzung (Position) über den Gegensatz zum Ausgleich zu führen sucht, von der These über die Antithese zur Synthese, wie die philosophische Schulsprache lautet, hat Barth sie verstümmelt, indem er sie auf das stete Widerspiel von These und Antithese, von Bejahung und Verneinung, beschränkt hat. Aber durch bloße Verstümmlung wird eine Methode nicht besser, sondern nur schlechter. Und diese Verstümmlung ändert auch nichts daran, daß auch in dieser verstümmelten Form die dialektische Methode aus der philosophischen Spekulation stammt und philosophisch-spekulativen Charakter trägt.

Diese Dialektik macht Barth zur Grundlage der theologischen Arbeit und zwar noch dazu so, daß er sie als selbstverständlich in Anspruch nimmt und sie damit jeder Diskussion und jeder Kontrolle entzieht. Daß eine solche Methode dann im einzelnen sehr vielfach zur reinen Willkür wird, ja geradezu in Spielerei umschlägt, ist kaum verwunderlich. Die durch solche Willkür und Spielerei entstandene Krisis ist nur zu überwinden, wenn wir auch an diesem Punkt uns an die Linie Luther—Schleiermacher halten, d. h. wenn wir aus der theologischen Arbeit zunächst alle philosophische Spekulation ausschalten und den Wesensgehalt der christlichen Religion rein aus ihren eigenen religiösen Motiven und Tendenzen heraus zu erfassen suchen — anders gesprochen: rein aus ihren eigenen Glaubensmotiven und Glaubenstendenzen heraus, also nach Maßgabe der Offenbarung Gottes, auf die sich diese Glaubensmotive und Glaubenstendenzen beziehen.

3. Als drittes Moment der Linie Luther—Schleiermacher nenne ich den Religionsbegriff Schleiermachers. Er bezeichnet als Wesen der Religion das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl. Genauer heißt es, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig oder was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind, das mache das Wesen der Religion aus. Auch von diesem Religionsbegriff Schleiermachers gilt wieder: er ist nicht einfach zu übernehmen, er ist einseitig und unzureichend. Aber er enthält doch eine außerordentlich wichtige Einsicht, die auch heute noch längst nicht völlig ausgeschöpft ist. Vor allem kommt dies in Betracht: Die Anerkennung schlechthinniger

Abhängigkeit gehört zum Grundwesen der Religion. Sie macht nicht allein das Grundwesen der Religion aus, aber sie gehört als sehr bedeutsamer Bestandteil dazu.

Was ist im Sinne Schleiermachers schlechthinnige Abhängigkeit? Darüber muß man sich natürlich zunächst Klarheit verschaffen, wenn man hier sachgemäß urteilen will. Gleich hier setzt aber ein weitverbreitetes Mißverständnis ein. Die dialektische Theologie vertritt es in der schroffsten Form. Schleiermacher selbst definiert die von ihm sog. schlechthinnige Abhängigkeit durch ihr Verhältnis zur teilweisen Abhängigkeit. Teilweise Abhängigkeit ist nach seinem Sprachgebrauch solche Abhängigkeit, die — welchen Umfang und welche Stärke sie im übrigen haben möge — doch wenigstens an irgend einem Punkt und in irgend einer Hinsicht auch Unabhängigkeit zuläßt, offen läßt, möglich läßt. Bei der schlechthinnigen Abhängigkeit dagegen ist letzteres nicht der Fall. Sie läßt an keinem Punkt und in keiner Hinsicht irgendwelche Unabhängigkeit zu, auch nicht das allergeringste Maß einer im strengsten Sinne so zu nennenden Unabhängigkeit.

Fragt man also, wie unterscheidet sich die schlechthinnige Abhängigkeit von der teilweisen, ist der Unterschied nur ein relativer, nur ein gradweiser oder ist es ein prinzipieller und qualitativer Unterschied, — dann kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Der Unterschied ist im Sinne Schleiermachers nicht bloß quantitativer und daher relativer Art, sondern er ist durchaus und ganz und gar prinzipiell-qualitativer Art. Die schlechthinnige Abhängigkeit weist in eine ganz andere Sphäre als es das Gebiet der teilweisen Abhängigkeit ist. Das Gebiet der Letzteren ist die Sinnenwelt im weitesten Sinne des Wortes. Ihr gegenüber gilt für das Gebiet der schlechthinnigen Abhängigkeit das totaliter aliter (schlechthin und völlig anderer Art).

Barth bestreitet diesen Unterschied von teilweiser und schlechthinniger Abhängigkeit aufs entschiedenste. Er behauptet das Gegenteil, die schlechthinnige Abhängigkeit Schleiermachers sei von der teilweisen nur quantitativ und also nur relativ verschieden. Er zeigt damit, daß er entweder nicht imstande oder nicht willens ist, Schleiermacher unbefangen zu lesen. Und doch ist eben dies der Angelpunkt seines ganzen Schleiermacher-Verständnisses. Ebendeshalb ist sein ganzes Schleiermacher-Verständnis falsch.

Nun spricht aber Schleiermacher auch nicht einfach von schlechthinniger Abhängigkeit als solcher, sondern von dem schlecht-

hinnigen Abhängigkeitsbewußtsein oder Abhängigkeitsgefühl. Damit will er sagen, daß nicht allein der objektive Sachverhalt als solcher in Betracht kommt, sondern auch als subjektives Moment auf Seiten des Menschen seine Anerkennung der schlechthinnigen Abhängigkeit. — Daß der Mensch seine schlechthinnige Abhängigkeit anerkenne, das bedeute seine Beziehung zu Gott — und das mache das Wesen der Religion aus. Schleiermachers Lehre vom schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtsein läßt sich also gar nicht besser verdeutlichen als mit Luthers Worten über den Schöpfungsglauben: daß man aus diesem Artikel lerne, daß unser Keiner das Leben, noch alles, was jetzt (nämlich vorher in Luthers Erklärung) aufgezählet ist und aufgezählet mag werden, von sich selbst hat noch erhalten kann, wie klein und geringe es ist.

Von hier aus ergibt sich dann auch ganz eindeutig der Unterschied von Religion und Magie. Die dialektische Theologie verwischt diesen Unterschied. Was Barth für gewöhnlich Religion nennt, ist gar nicht Religion, sondern Magie, der Versuch des Menschen, sich der Anerkennung der schlechthinnigen Abhängigkeit zu entziehen.

4. Der vierte Punkt ist der wichtigste, aber auch der schwierigste. Es handelt sich um die Einsicht Schleiermachers, daß Glaubensgegenstand und Glaubensakt für das menschliche Verständnis in Wechselbeziehung zu einander stehen. Anders gesprochen, daß fides quae creditur und fides qua creditur in Wechselbeziehung zueinander stehen. Das Verständnis der fides quae creditur, also des Glaubensgegenstandes, ist durch das Verständnis der fides qua creditur, also des Glaubensaktes, bedingt — und umgekehrt. Schleiermacher hat diese Einsicht allerdings in eine sehr unglückliche Formel gefaßt. Wir werden in anderem Zusammenhang von ihr reden. Aber ihr entscheidender Sinngehalt ist die Einsicht in die Wechselbeziehung von Glaubensinhalt und Glaubensakt, von fides quae creditur und fides qua creditur. Und diese Einsicht geht wieder auf Luther zurück. Luther hat sie im Großen Katechismus in die Worte gefaßt, daß Glaube und Gott zu Hause gehören.

Die Bedeutung dieser Worte ist allerdings umstritten — gerade heute wieder umstritten. Man behauptet, die Formel Luthers besage nur gerade, daß der Glaube und Gott (nämlich Gott als Gutgeber und Nothelfer) aufeinanderpassen. Aber damit ist doch der Sinn der Worte jedenfalls nicht erschöpft. Das zeigt der ganze

Gedankengang, in den die Worte hineingehören. Sie finden sich ja in dem ersten Abschnitt von Luthers Erklärung des ersten Gebots im Großen Katechismus. Luther stellt hier die Frage: was heißt einen Gott haben oder was ist Gott? Und er gibt die Antwort: „Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten — also, daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederum wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht, denn die zwei gehören zu Hause, Glaube und Gott." Die außerordentliche Wichtigkeit dieser Ausführungen Luthers hat schon Albr. Ritschl erkannt. Aber Ritschl hat diese Ausführungen Luthers im Sinne seiner Theorie der Werturteile gedeutet. Das ist unberechtigt. Denn dazu stimmt der Gedankengang Luthers nicht.

Das Eigenartige des Gedankenganges ist dies: Luther stellt die Frage nach Gott: was heißt einen Gott haben? was ist Gott? Und er gibt nun die Antwort zunächst mit der Wendung ins Subjektive: ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten usw. So wird dann die subjektive Seite des Glaubens geradezu zum Kriterium der objektiven gemacht. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht — und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. — Aber dann wird doch weiterhin dieses Verhältnis umgekehrt; die objektive Seite wird zum Kriterium der subjektiven gemacht: ob der Glaube und das Vertrauen recht ist, das hängt davon ab, ob es auf den rechten einigen Gott gestellt ist. Und zum Schluß wechselt die Betrachtung nochmals, indem die Wendung ins Subjektive wiederholt wird: hast du ein solches Herz, daß sich eitel Guts zu ihm versehen kann, dann hast du den einigen rechten Gott.

Wie ist dieser eigenartige Sachverhalt zu verstehen? Wenn er nach beiden Seiten hin voll zur Geltung kommen soll, läßt er gar keine andere Deutung zu als die, daß Luther die Wechselbeziehung von Glaubensgegenstand und Glaubensakt einschärfen will, die Wechselbeziehung von fides quae creditur und fides qua creditur. Die Wechselbeziehung freilich nicht im ontologischen Sinne, nicht so, daß die Existenz Gottes vom Glauben der Men-

schen abhinge. Wohl aber die Wechselbeziehung für uns: Gott gibt sich uns in seiner Offenbarung nur zu fassen durch Vermittlung des Glaubens — und demgemäß kommen wir an Gott nur heran auf dem Wege des Glaubens.

Was ergibt sich nun hier als die gemeinsame Linie Luther — Schleiermacher? Es ergibt sich eben die Wechselbeziehung von Glaubensinhalt und Glaubensakt oder von Gegenstand und Akt des Glaubens, von fides quae creditur und fides qua creditur. Das heißt im Hinblick auf die entscheidende Frage: das Verständnis des Glaubensinhaltes oder Glaubensgegenstandes ist mitbedingt durch das Verständnis des Glaubensaktes. Das Verständnis des Glaubensgegenstandes, der fides quae creditur (also Gottes und seiner Offenbarung in Jesus Christus) ist nicht möglich ohne Berücksichtigung der fides qua creditur, der eigenpersönlichen Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung. Und es heißt weiter im Hinblick auf die Heilige Schrift als die geschichtliche Urkunde der Gottesoffenbarung in Jesu Christus: Das Verständnis der Heiligen Schrift ist nur unter Berücksichtigung der eigenpersönlichen Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung möglich. Heilige Schrift und eigenpersönliche Glaubenserfahrung müssen in Wechselbeziehung zueinander gesetzt werden. Das aber nicht so, als ob diese beiden Größen einander gleichgeordnet wären, als ob sie womöglich einander gleich w e r t i g wären. Das ganz und gar n i c h t. Sondern die Heilige Schrift ist doch die unbedingt übergeordnete Größe. Denn in jedem konkreten Einzelfall ist ja die eigenpersönliche Glaubenserfahrung bereits durch die Heilige Schrift bedingt, direkt oder indirekt durch sie bedingt.

Also folgt: für die evangelische Glaubenslehre muß die Heilige Schrift als die alleinige Quelle gelten — die eigenpersönliche Glaubenserfahrung aber als das unumgängliche Hilfsmittel des Verständnisses. — Barth kehrt den Sachverhalt in beiderlei Hinsicht um. Die eigenpersönliche Glaubenserfahrung soll ganz ausgeschaltet werden. Dafür aber statuiert er außer der Heiligen Schrift (wenn auch in Unterordnung unter sie) noch a n d e r e Q u e l l e n der Glaubenslehre: nämlich 1. das Dogma, 2. die anerkannten Lehrer der Kirche und 3. die sog. Notwendigkeit der Stunde. Beides führt in der Konsequenz zum Katholizismus zurück: sowohl die Statuierung anderer Quellen der Dogmatik neben der Heiligen Schrift, wie die Ausschaltung der eigenpersönlichen Glaubenserfahrung.

Wir müssen uns auch hier an die Linie Luther—Schleiermacher halten:

Es gibt nur eine Quelle für die evangelische Glaubenslehre — die Heilige Schrift. Auch die eigenpersönliche Glaubenserfahrung ist nicht besondere Quelle der Glaubenslehre. Wohl aber ist sie unumgängliches Hilfsmittel des Verständnisses. Das freilich nur in stets neuer Unterordnung unter die Heilige Schrift, nämlich in stets neuer Unterordnung unter sie im täglichen Kampf gegen Anfechtung, Sünde und Schuld. Denn es kommt ja letztlich nicht darauf an, was wir empirisch-tatsächlich erfahren, sondern darauf, was wir nach dem Willen Gottes erfahren sollen, nach dem Willen Gottes, wie er sich aus der Offenbarung unserem Glauben je und je erschließt. In dieser Weise aber ist das Verständnis der fides quae creditur durch das Verständnis der fides qua creditur bedingt.

Zweites Kapitel.

Theologie als Wissenschaft.

Der Charakter der Theologie als Wissenschaft ist durch ihre Stellung im Gesamtsystem der Wissenschaften bedingt. Die Frage nach der Stellung der Theologie im Gesamtsystem der Wissenschaften ist aber in der letzten Zeit auffallend vernachlässigt worden. Sehr zum Schaden der theologischen Arbeit selbst. Denn diese Frage hat keineswegs nur abstrakt-wissenschaftstheoretische Bedeutung. Sie hat vielmehr konkreteste Bedeutung für die theologische Arbeit selbst in ihrer Gesamthaltung und ihrer Gesamtzielsetzung. Die vielfachen Unklarheiten und inneren Widersprüche, die in der sog. dialektischen Theologie unserer Tage je länger desto mehr zu Tage treten, hängen mit dem Mangel einer eindeutigen Stellungnahme an diesem Punkt aufs engste zusammen.

Da es sich in der Theologie letztlich immer und überall um Gott und seine Offenbarung handelt, mithin um Gott in seinem Verhältnis zur Welt und zu den Menschen, da aber die sonstige Wissenschaft es nur mit der Welt und den Menschen selbst, nicht dagegen mit dem Verhältnis Gottes zu ihnen zu tun hat, so muß dieser grundlegende Unterschied und Sondercharakter der Theologie ihre Stellung im Gesamtsystem der Wissenschaften bestimmen und seinerseits in Wechselbeziehung zu dieser Bestimmung stehen. Aus dem gleichen Grunde ergibt sich eine ähnliche Beziehung zu dem heute so heiß umstrittenen Problem des Verhältnisses von Religion, speziell der christlichen Religion, und Kultur. Die grundsätzlich kulturkritische Stellung des Christentums — die sich nicht der falschen Alternative Kierkegaards unterwirft, die Kultur entweder unbesehens zu bejahen oder sie bedingungslos zu verwerfen, sondern die Kultur der Kritik des Glaubens an Gott und seine Offenbarung unterwirft, muß hier ihre Grundlegung erhalten und demgemäß schon hier sich geltend machen. Auch das Verhältnis der Theologie zur Kirche ist hier zu nennen. Theologie ohne engste Beziehung zur Kirche ist ein Widerspruch

in sich selbst. Nicht nur deshalb, weil die Theologie — genetisch betrachtet — die Kirche zur Voraussetzung hat, sondern vor allem deshalb, weil die Größe, an die sie in all ihrer Arbeit gebunden ist, der Glaube, in ihrer ganzen Existenz durch die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen bedingt ist: Der Glaube kommt aus der Predigt (Röm. 10, 17).

Andererseits hat aber doch die Theologie, jedenfalls die evangelische Theologie, das allergrößte, nämlich ein durchaus existentielles Interesse daran, als wirkliche Wissenschaft zu gelten, als Wissenschaft im strengen, ja im strengsten Sinne des Wortes. Das liegt in der Konsequenz der Gesamthaltung der Reformation, die auch hier keinerlei Halbheit duldet. Hier ist eine scharfe Alternative nicht nur berechtigt, sondern nötig. Entweder ist die Theologie überhaupt nicht Wissenschaft, dann hat sie auch keinen berechtigten Platz auf deutschen Hochschulen. Oder aber sie erhebt diesen Anspruch und legt Gewicht darauf, diesen Platz zu behaupten, dann darf sie sich in ihrer Wissenschaftlichkeit von keiner anderen Wissenschaft übertreffen lassen, dann muß sie den Wissenschaftscharakter so streng nehmen und durchführen wie es überhaupt nur möglich ist. Dann muß sie also auch das Recht auf einen bestimmten Platz im System der Wissenschaften in Anspruch nehmen und diesen Anspruch begründen.

Denn der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit läßt sich nur im Hinblick auf den Zusammenhang der Wissenschaften und aus diesem heraus begründen. In der Vereinzelung wird jede sogen. Wissenschaft zur bloßen Technik. In diese Gefahr führen daher die Theologie diejenigen, die die hier vorliegende Schwierigkeit entweder überhaupt nicht ins Auge fassen oder sie kurzer Hand dadurch beheben zu können meinen, daß sie die Theologie aus dem Zusammenhang der übrigen Wissenschaften vollständig herausnehmen und sie in ihrem Sondercharakter einfach auf sich selbst stellen. Man setzt dann wohl diesen Sondercharakter der Theologie in Analogie zum Kreuz Christi und beruft sich dementsprechend auf den Grundsatz, daß das Kreuz Christi nicht entleert werden dürfe (1. Kor. 1, 17). Indes das sehr mit Unrecht. Denn der vorher aufgezeigten Alternative kann man sich durch eine solche Argumentation nicht entziehen. Man müßte dann den Mut der vollen vorher bezeichneten Konsequenz haben.

Der eben genannte Grundsatz selbst, daß das Kreuz Christi

nicht entleert werden dürfe, soll freilich in keiner Weise angezweifelt werden. Dieser Grundsatz hat innerhalb des christlichen Glaubens seine unbedingte Gültigkeit und ist von ihm ganz unabtrennbar. Mit ihm steht und fällt christlicher Glaube. Deshalb muß allerdings dieser Grundsatz auch in der Theologie zur vollen Geltung kommen und also auch zunächst gerade in der uns beschäftigenden Frage. Aber — wenn anders wir der besprochenen Alternative nicht ausweichen wollen — nicht auf Kosten der Wissenschaftlichkeit. *Sondern erst darin erschließt sich das Problem in seiner ganzen Tiefe, wie dieser unveräußerliche Grundsatz christlichen Glaubens zur Geltung gebracht und doch die Theologie als strenge Wissenschaft gefaßt und durchgeführt werden kann.*

Gerade das muß die Einordnung der Theologie in das Gesamtsystem der Wissenschaften erkennen lassen.

Woran liegt es, daß diese Doppelaufgabe, die sich doch in ihrer paradoxen Doppelheit aus der Sache selbst mit Notwendigkeit ergibt, meist überhaupt nicht erkannt oder als aussichtslos aufgegeben wird? Das liegt vorab an dem üblich gewordenen Mißverständnis, das sich an den Begriff eines Systems der Wissenschaften knüpft. Man übersieht, daß dieser Begriff rein formal zu fassen ist und andere als formale Bestimmungen nicht zuläßt. Man nimmt unberechtigter Weise inhaltliche Bestimmungen in den Begriff mit hinein, sei es, daß man diese einer Einzelwissenschaft oder einer philosophischen Gesamtposition entlehnt. Beide Mal beruht ein solches Verfahren auf unerlaubter Erschleichung. Denn für die Aufgabe eines Systems der Wissenschaften müssen natürlich die Ergebnisse jeder Einzelwissenschaft und jeder philosophischen Position problematisch bleiben, da sie sonst dem Fortgang der wissenschaftlichen Arbeit entzogen werden [1]).

---

[1]) Vgl. hierzu von philosophischer Seite die Darlegungen Rich. Hönigswalds in seiner Abhandlung „Zur Wissenschaftstheorie und -Systematik" in den Kant-Studien, Bd. XVII, 1912, S. 28 ff. Sehr mit Recht unterscheidet Hönigswald aufs schärfste zwischen „System der Wissenschaften" und „System der wissenschaftlichen Erkenntnisse". Das in irgend einer Form realisiert gedachte System der Erkenntnisse sei die Fiktion einer fertigen Wissenschaft; rechtmäßig könne „fertig" nur die Form der Wissenschaft genannt werden. — Zur Sache vgl. man auch die neueren Arbeiten Hönigswalds: Die Grundlagen der

Indes wir müssen noch tiefer dringen. Für das System der Wissenschaften muß letztlich der Begriff der Wissenschaft selbst ausschlaggebend sein[2]). Unter diesem Gesichtspunkt bedeutet unsere bisherige Darlegung, daß auch der Begriff der Wissenschaft rein formal zu fassen ist, daß er auf die Form der wissenschaftlichen Arbeit zu beschränken ist. In der Tat ist so und nur so zu urteilen. Jede andersartige Auffassung, die angeblich fertige Einzelresultate oder gar weltanschauliche Entscheidungen in den Begriff der Wissenschaft hineinnimmt, entspricht nicht dem Geist wahrer Wissenschaft, sondern ist ihm zuwider. Das ergibt sich aus dem vorher schon genannten Grunde als unwiderlegliche und unabweisbare Folgerung. Es muß aber aus der Sache heraus noch weiter verdeutlicht werden.

Der Begriff der Wissenschaft steht in engster Beziehung zu dem des Wissens. Er ist in seiner Sinntendenz und seinem Sinngehalt nur von dieser Beziehung aus zu verstehen. Das Wissen, das dabei in Frage steht, ist das vorwissenschaftliche Wissen, das Wissen des täglichen Lebens und des (von der Wissenschaft sogenannten) naiven Menschen, wie es dieser im Umgang mit anderen Menschen und mit den Dingen seiner Umgebung erwirbt. Dieses der Erfahrung des täglichen Lebens entstammende Wissen bildet die bleibende Grundlage auch für alle wissenschaftliche Erkenntnis. Daß es sich so verhält, ist zwar unendlich oft verkannt worden und wird immer wieder verkannt, aber bei genauerem Zusehen und für das unbefangene Urteil ist es der ganz unleugbare Tatbestand. Von philosophischer Seite ist dieser Sachverhalt neuestens besonders von Martin Heidegger nachdrücklich ins Bewußtsein gehoben worden. Das von ihm befürwortete „existentielle" Denken beruht ganz und gar auf der Anerkennung dieses Tatbestandes[3]).

Denkpsychologie, 2. A. 1925; über die Grundlagen der Pädagogik, 1927.

[2]) Vgl. die prägnante Formel Hönigswalds, der Begriff der Wissenschaft sei es, der aus einer (bloßen) Summe ein (rechtmäßig so zu nennendes) System der Wissenschaften mache (a. a. O. S. 29).

[3]) Von theologischer Seite ist diese Einsicht besonders von Julius Kaftan gefördert worden. Namentlich in seinem Buch „Die Wahrheit der christlichen Religion" (Basel, 1888) finden sich im ersten Kapitel des zweiten Abschnittes (S. 266—376) unter der Überschrift „Das Wissen" Ausführungen in der genannten Richtung, die noch

Worin liegt nun der grundsätzliche Unterschied der Wissenschaft von dem gewöhnlichen Wissen des täglichen Lebens? Er liegt in der **methodischen** Ausbildung und Durchführung des menschlichen Erkennens und Wissens. Hierin, aber auch nur hierin. Einen anderen prinzipiellen Unterschied zwischen den beiden Größen gibt es nicht.

Diese Sachlage führt zu einer doppelten Einsicht. Der einen, daß es nur ein Kriterium der Wissenschaftlichkeit gibt, nämlich dasjenige methodischer Arbeitsleistung. Das gilt folglich, wie sogleich hier angemerkt werden mag, auch für die Theologie. Auch die Theologie kann sich als Wissenschaft nur durch methodische Arbeit ausweisen. Aber wichtiger ist in unserem jetzigen Zusammenhange zunächst die andere Einsicht, auf die hingewiesen werden muß. Es ist die, daß auch die Wissenschaft sich nicht über die Erfahrungsgrundlage menschlichen Erkennens und Wissens hinwegsetzen darf, daß sie sich vielmehr immer wieder auf sie zurückbeziehen und in ihr die Bestätigung ihrer Erkenntnisse suchen muß. Dabei macht es dann gewiß einen bedeutsamen Unterschied, ob es sich um Gebiete der äußeren, durch die Sinne vermittelten Erfahrung handelt, oder um das Gebiet geistig-geschichtlicher Lebenserfahrung. Und für das Gebiet des Glaubens ist, wie wir sehen werden, außerdem von Glaubenserfahrung zu reden, die durch den Glauben ausgelöst wird und an den Glauben gebunden bleibt. Aber hiervon ist später zu sprechen. Jetzt ist die übergreifende Einsicht festzulegen, daß auch die Wissenschaft an die Erfahrungsgrundlage des gewöhnlichen Wissens gebunden bleibt.

Wissenschaft ist die methodische Sichtung, Festigung und Erweiterung des menschlichen Wissens. Demgemäß gilt der Wissen-

---

heute beachtenswert sind. Doch hat Kaftan diesen Gedanken eine Wendung gegeben, die einen pragmatistisch-utilitaristischen Wissenschaftsbegriff zur Folge hat oder einem solchen wenigstens nahekommt. Denn er behauptet mit dieser Wendung, die Wissenschaft bedeute keinen Fortschritt in der Annäherung an ein der Willkür entnommenes Wissen, sondern nur einen Fortschritt in dem menschlichen Wissen, dem infolge seines praktischen Zweckes ein Moment der Willkür eingeboren sei. Diese Behauptung ist hinfällig, weil der von ihr zur Bezeichnung des subjektiven Moments verwendete Begriff der Willkür schon für das gewöhnliche Wissen, vollends aber für die Wissenschaft schief und irreführend ist.

schaft, sobald sie zur Erfassung ihres eigenen Wesens gelangt ist, als Ideal die Erkenntnis aller Wirklichkeit — und das heißt dann zugleich: die Erkenntnis aller Wahrheit. Denn unter dem Gesichtspunkt des für Wissen und Wissenschaft bestehenden Ideals fallen Wirklichkeit und Wahrheit zusammen. Ob freilich die auf sich selbst gestellte Wissenschaft dies Ideal aus eigenen Kräften erreichen kann, ist eine ganz andere Frage.

Mit der Anerkennung des Ideals als Ideal ist keineswegs die Bejahung dieser Frage gegeben. Ganz im Gegenteil. Dieselbe Besinnung auf die Erfahrungsgrundlage alles Wissens, die zur Aufstellung und Anerkennung dieses Ideals führte, gibt andererseits zum stärksten Zweifel hinsichtlich einer positiven Beantwortung dieser Frage Anlaß. Erkenntnis aller Wirklichkeit würde uns ja zu Herren dieser gesamten Wirklichkeit machen. Nichts aber ist gewisser, als daß wir bei allem Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis doch der Gesamtwirklichkeit untergeordnet bleiben. „Unser Wissen ist Stückwerk" (1. Kor. 13, 9), das gilt, wenn anders wir ehrlich sein und uns nicht selbst blauen Dunst vormachen wollen, schon ganz abgesehen vom christlichen Glauben und seiner glaubensmäßigen Überzeugung.

Der letzteren steht von vornherein die bedingungslose Verneinung jener Frage fest. Denn für den Menschen, der sich im Glauben Gottes heiligem Liebeswillen gegenüber als sündig und schuldverhaftet weiß, ist diese Verneinung selbstverständlich. Indes damit haben wir es jetzt nicht zu tun.

Jetzt ist nur zu betonen, daß die Anerkennung des Ideals letzter Wirklichkeits- und Wahrheitserkenntnis keineswegs ohne weiteres die Behauptung der Erreichbarkeit dieses Ideals einschließt. Diese Negation gehört durchaus wesensmäßig zu dem in Frage stehenden Sachverhalt hinzu. Denn alles Wissen — und am allermeisten dasjenige der Wissenschaft — steht unter der Frage Kants: was *können* wir wissen? Wird nun das genannte Ideal unter diese Frage gestellt, dann erhebt sich unabweisbar der Zweifel an seiner Erreichbarkeit.

Auch dieses Ergebnis führt zu der Einsicht zurück, daß der Begriff der Wissenschaft rein formal zu fassen ist. Wissenschaft ist das Streben nach möglichst genauer und möglichst vollständiger Erkenntnis der uns zugänglichen Wirklichkeit.

Von diesem Wissenschaftsbegriff aus ist das System der Wissenschaften zu entwerfen. Wie gestaltet es sich?

Für uns kommt vor allem gerade die oberste und allgemeinste Einteilung in Frage. Wenn wir vom Gesamtsystem der Wissenschaften reden, dann denken wir ja sofort an die große Zahl der einzelnen Wissenschaften mit ihren bestimmten einzelwissenschaftlichen Aufgaben — also etwa — um zunächst von der Theologie abzusehen — Geschichtswissenschaft, Sprachwissenschaft, Rechtswissenschaft, Kunstwissenschaft, dann andererseits Mathematik, Physik, Chemie, Zoologie, Botanik, Mineralogie, Geographie usw. Das sind eben die Einzelwissenschaften mit ihren bestimmten einzelwissenschaftlichen Aufgaben.

Und nun ist die Frage vor allem gerade die: *geht das Gesamtsystem der Wissenschaften in diesen Einzelwissenschaften auf?* Erschöpfen diese Einzelwissenschaften das Gesamtsystem der Wissenschaften? Wie diese Einzelwissenschaften selbst unter einander zu gliedern sind, das bleibt dabei also einstweilen vorbehalten.

Zunächst fassen wir alle Einzelwissenschaften zusammen und fragen: erschöpft sich in ihnen das Gesamtsystem der Wissenschaften? Und zwar machen wir dabei auch noch den weiteren Vorbehalt, daß die Zahl der Einzelwissenschaften noch wachsen kann. Es mögen zu dem jetzt vorhandenen Bestand von Einzelwissenschaften noch neue hinzukommen, sei es durch Zerlegung umfassender Disziplinen, sei es durch Berücksichtigung von neuen Gebieten der Wirklichkeit, die bisher der wissenschaftlichen Erforschung noch nicht zugänglich gewesen waren. Auch das soll ganz bewußter Weise vorbehalten werden. Die Frage, die wir gestellt haben, kann also nicht etwa durch den Hinweis auf solche neuen Einzelwissenschaften beantwortet werden, durch den Hinweis auf die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, daß solche neuen Einzelwissenschaften vielleicht in großer Zahl werden aufgestellt werden müssen. Nein — dieser Umstand ist in der Frage mit eingeschlossen; er gehört mit zum Begriff der Einzelwissenschaften. Aber über den Umkreis der Einzelwissenschaften hinaus kommen wir damit nicht.

Unsere Frage richtet sich vielmehr auf das ganze Gebiet der Einzelwissenschaften, aller schon vorhandenen und noch möglichen Einzelwissenschaften. Unsere Frage richtet sich also auf die Einzelwissenschaften als solche, auf die Einzelwissenschaften unter dem Gesichtspunkt, daß es sich um Einzelwissenschaften mit ihren bestimmten einzelwissenschaftlichen Aufgaben handelt. Im Hinblick

auf dieses ganze Gebiet der Einzelwissenschaften lautet die Frage: erschöpft sich in ihnen das Gesamtsystem der Wissenschaften? Diese Frage ist verschieden beantwortet worden und wird noch immer verschieden beantwortet, mit ja von den einen, mit nein von den anderen. In den Einzelwissenschaften erschöpfe sich die wissenschaftliche Aufgabe, sagen die einen, denn über die Einzelwissenschaften hinaus gebe es weder die Möglichkeit wissenschaftlicher Arbeit noch ein Bedürfnis zu solcher. Nein, sagen die anderen, in den Einzelwissenschaften erschöpfe sich die wissenschaftliche Arbeit nicht, sie könne sich in ihnen nicht erschöpfen, sie müsse ganz notwendig über sie hinausgehen; neben den Einzelwissenschaften mit ihren einzelwissenschaftlichen Aufgaben stehe notwendig die philosophische Arbeit, die Philosophie. Denn um die Philosophie dreht sich eben der ganze Streit.

Die Frage, die wir aufgeworfen haben, lautet also so: erschöpft sich das Gesamtsystem der Wissenschaften in den Einzelwissenschaften oder steht notwendig im Gesamtsystem der Wissenschaften neben den Einzelwissenschaften eine übergreifende Wissenschaft, die Philosophie?

Diese Frage ist gerade in der Zeit brennend geworden, in der die Einzelwissenschaften ihre reichste Ausbildung erhalten haben. Das war — rund gesprochen — die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Damals ist der Prozeß der Entfaltung und Ausbildung der Einzelwissenschaften auf seinen Höhepunkt gekommen. Dieser Prozeß der reichsten Ausbildung der Einzelwissenschaften war aber zugleich der Prozeß ihrer Emanzipation von der Philosophie. Und dadurch ist nun die eigentümliche Lage bedingt, in der wir noch heute stehen, die heutige Lage mit ihrer eigentümlichen Schwierigkeit, die sich gerade in der Theologie und für die Theologie mit besonderer Schärfe geltend macht. — Diese Schwierigkeit liegt darin, daß die Emanzipation der Einzelwissenschaften von der Philosophie vielfach zu einer vollständigen Verwerfung der Philosophie geführt hat.

Es liegt ja, historisch betrachtet, so: Ursprünglich ist die Philosophie die eigentliche Ur- oder Mutterwissenschaft gewesen. Alle Wissenschaft wurde ausschließlich im Rahmen der Philosophie getrieben, in voller Unterordnung unter die Philosophie und in voller Abhängigkeit von der Philosophie. Wir brauchen nur an die europäische Antike zu denken, um diesen Zustand der

Dinge deutlich vor Augen zu haben. Aber auch das ganze Mittelalter hindurch ist es ebenso. Und auch in der Neuzeit bleibt die Lage bis ins 18. Jahrhundert wenigstens in weitem Umfange die gleiche. Wohl ist da bereits ein ganzer Kreis von Einzelwissenschaften ausgebildet worden, aber sie bleiben der Philosophie eingegliedert. Die Philosophie gilt in dem Sinne als die übergreifende Wissenschaft, daß die Einzelwissenschaften nur die Einzeldurchführung der philosophischen Erkenntnisse geben sollen. Selbständige Bedeutung neben der Philosophie hatten die Einzelwissenschaften kaum.

Ja, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist sogar diese Denkweise und diese ganze Position gerade in der denkbar größten Schärfe geltend gemacht worden. Hegel wollte die gesamte wissenschaftliche Erkenntnis aus der Philosophie ableiten, aus der Philosophie nämlich in der Form der philosophischen Spekulation. Aus einigen obersten Begriffen heraus suchte die Philosophie spekulativ die Wirklichkeit zu konstruieren. In dieser spekulativen Form erhob also die Philosophie den Anspruch der unumschränkten Herrschaft über die wissenschaftliche Arbeit.

Gerade im Kampf gegen diesen überspannten Anspruch der Philosophie haben sich dann aber die Einzelwissenschaften von der Mitte des 19. Jahrhunderts an immer reicher entfaltet. Sie haben sich gegen jenen falschen Anspruch der Philosophie durchgesetzt und sich von ihrer Herrschaft emanzipiert. Erst dadurch sind sie zu den großen Errungenschaften befähigt worden, die sie heute aufzuweisen haben. Und nun ist — wie es so oft zu geschehen pflegt — die Entwicklung von dem einen Extrem in das andere umgeschlagen. Die Einzelwissenschaften, die sich mit Recht dem falschen Anspruch der Philosophie entzogen hatten, meinten jetzt, völlig auf sich selbst stehen zu können, sie meinten jetzt, auch die Philosophie ersetzen zu können. Von Philosophie sollte nun überhaupt keine Rede mehr sein. Die Philosophie sollte zum alten Eisen geworfen werden. Im Gesamtsystem der Wissenschaften sollte für die Philosophie keine rechtmäßige Stelle mehr sein.

Diese radikal-antiphilosophische Richtung hat besonders im sog. Positivismus ihren Ausdruck gefunden. Der Positivismus fordert die grundsätzliche Beschränkung der Wissenschaft auf das positive Wissen, wie es die Einzelwissenschaften pflegen. Dieser Positivismus ist in Frankreich vor der Mitte des vorigen Jahr-

hunderts durch Auguste Comte begründet worden. Von ihm ist der Positivismus sogar zu einem ganzen System ausgestaltet worden. So ist der Positivismus selbst wieder zu einem System geworden, zu einem neuen philosophischen System, das alle anderen philosophischen Systeme überwinden und abtun wollte. Der innere Widerspruch, der darin liegt, ist ja unverkennbar. Indes hier haben wir es jetzt nicht mit dem Positivismus als System zu tun, sondern nur mit jener positivistischen Denkweise, welche die Philosophie durch die Einzelwissenschaften verdrängen und ersetzen will. Und diese positivistische Denkweise reicht viel weiter als das System des Positivismus. Sie hat in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts die allerweiteste Verbreitung gefunden und übt auch heute noch vielfach ihre Wirkung oder doch ihre Nachwirkung aus. Auch auf die Theologie hat diese positivistische Denkweise sehr stark eingewirkt, und gerade auch diese Einwirkung auf die Theologie ist noch gegenwärtig in der theologischen Arbeit von großem Einfluß.

Das ist also die Streitfrage, deren geschichtliche Entstehung wir uns vergegenwärtigt haben: ist die positivistische Betrachtung im Recht, welche im Gesamtsystem der Wissenschaften nur die Einzelwissenschaften gelten lassen will, oder bleibt die Berechtigung und Notwendigkeit der Philosophie im Gesamtsystem der Wissenschaften bestehen? Wenn die Philosophie überhaupt kein wissenschaftliches Existenzrecht hat, dann fällt natürlich auch für die Theologie die Aufgabe fort, ihr Verhältnis zur Philosophie klarzustellen. Hat aber die Philosophie wissenschaftliches Existenzrecht, dann ist gerade diese Klarstellung des Verhältnisses zur Philosophie eine der allerwichtigsten Aufgaben der Theologie.

Wie ist denn nun in der Sache selbst zu urteilen? Der geschichtliche Überblick hat die Entscheidung bereits vorbereitet. Die positivistische Anschauung, welche die Philosophie durch die Einzelwissenschaften ersetzen will, ist zwar geschichtlich verständlich als Gegenschlag gegen die Übergriffe der philosophischen Spekulation. Aber diese positivistische Anschauung ist doch ihrerseits selbst ein ganz unberechtigtes und unhaltbares Extrem. Diese positivistische Anschauung bedeutet — um im Bilde zu sprechen — das Kind mit dem Bade ausschütten. Sie wendet sich mit Recht gegen die spekulative Willkür der philosophischen Systeme, aber sie meint sehr mit Unrecht, deshalb auf alle Philosophie

überhaupt verzichten zu können. Dies Letztere ist ein großer Irrtum, ja es ist eine große Selbsttäuschung, die zu einer oberflächlichen Auffassung der wissenschaftlichen Arbeit führt.

Nein, im Gesamtsystem der Wissenschaften ist neben den Einzelwissenschaften die Philosophie ganz unentbehrlich. Denn die wissenschaftliche Aufgabe kann von den Einzelwissenschaften allein nicht erledigt werden. Und zwar gilt dies in doppelter Weise und in doppelter Beziehung. Erstlich arbeiten alle Einzelwissenschaften mit bestimmten Voraussetzungen, die in ihnen einfach als Voraussetzungen hingenommen werden. Die Grundprinzipien des wissenschaftlichen Denkens selbst werden in den Einzelwissenschaften vorausgesetzt. Denn die Einzelwissenschaft, jede Einzelwissenschaft, kann ja auf ihrem bestimmten Gebiet nur vermittelst dieser Grundprinzipien des wissenschaftlichen Denkens arbeiten.

Aber doch müssen, wenn mit der Forderung der Wissenschaft ganz Ernst gemacht werden soll, auch diese Grundprinzipien des wissenschaftlichen Denkens untersucht werden, sie müssen kritisch geprüft werden. Das ist die eine ganz notwendige und unersetzliche Aufgabe der Philosophie, die Aufgabe der Philosophie als Logik. Aber dazu kommt noch eine andere, die mit der eben besprochenen zwar in enger Beziehung steht, aber doch nicht mit ihr zusammenfällt. Die sog. Erkenntnistheorie leitet von jener ersten zu dieser zweiten Aufgabe über.

Die Einzelwissenschaften führen nämlich vielfach an Punkte, an denen die betreffende Arbeit über sich selbst hinausweist, über sich selbst oder anders gesprochen: über die betreffende Einzelwissenschaft. Die Probleme, die sich ergeben, weisen über den Kreis der betreffenden Einzelwissenschaften hinaus. Sie verlangen eine Ergänzung durch die Heranziehung anderer Probleme und Problemstellungen. Und zwar das wieder in abgestufter Weise. Zunächst verlangen sie zur Ergänzung die Heranziehung der Probleme anderer Einzelwissenschaften. Dann müssen also die Probleme der verschiedenen Einzelwissenschaften zueinander in Beziehung gesetzt werden und es müssen die übergeordneten und übergreifenden Probleme behandelt werden, die sich daraus ergeben. Das vermag aber keine der betreffenden Einzelwissenschaften zu leisten, da ja eben die neue Aufgabe über den Umkreis einer jeden hinausliegt.

Es ist die Sache der Philosophie, es ist die andere, die zweite

Aufgabe der Philosophie neben jener ersten grundlegenden, welche die Prinzipien des wissenschaftlichen Denkens zu untersuchen hat. Diese zweite Aufgabe der Philosophie steht im engsten Zusammenhang mit jener ersten Aufgabe. Denn sie ist abhängig von der der Einsicht in die Bedingungen des menschlichen Denkens und Erkennens. Aber sie selbst führt doch weiter als jene erste. Ja, diese zweite Aufgabe greift nun noch weiter als bisher besprochen. Denn im Zusammenhang der eben skizzierten Arbeit erhebt sich die Weltanschauungsfrage, das Weltanschauungsproblem. Die über die Problemstellungen der Einzelwissenschaften übergreifende Betrachtung führt zur Frage nach der Gesamtweltanschauung. So ist in dieser zweiten Richtung die Weltanschauungsfrage die eigentliche Aufgabe der Philosophie. Wir können uns das noch besonders deutlich machen im Hinblick auf diejenigen Einzelwissenschaften, die es mit den verschiedenen Werten des geschichtlichen Lebens der Menschheit zu tun haben. Sprache, Kunst, Recht, Verfassung, Wirtschaft sind — um von der Religion vorerst noch wieder abzusehen — solche verschiedenen Werte des menschlich-geschichtlichen Lebens. Da ergibt sich dann für jene übergreifende Betrachtung die Frage nach dem Verhältnis dieser Werte zueinander. Und es ergibt sich also die Aufgabe, eine Verhältnisbestimmung der verschiedenen Werte zu finden und zu begründen. Diese Aufgabe schließt aber die Frage nach einem Wertmaßstab und also die Frage nach einem höchsten Wert ein. Welches ist der höchste Wert für die Bewertung des menschlichen Lebens und der Welt im ganzen? Das ist aber offenbar wieder — nur in bestimmter Formulierung — die Weltanschauungsfrage.

Es ergibt sich also — um zusammenzufassen, was wir in der doppelten Richtung ausgeführt haben —, daß im Gesamtsystem der Wissenschaften die Philosophie nötig und unentbehrlich ist in doppelter Hinsicht. Sie ist nötig als Unterbau und als Überbau für die Einzelwissenschaften. Ohne solchen Unterbau und solchen Überbau fallen die Einzelwissenschaften auseinander und werden zur bloßen Technik. Nur die Philosophie kann auch den Einzelwissenschaften den streng wissenschaftlichen Charakter garantieren. Im Gesamtsystem der Wissenschaften ist die Philosophie nicht, wie die positivistische Betrachtung meint, überflüssig, sondern ganz unentbehrlich. Und so ist es, auch wenn man die Abneigung des Positivismus gegen die bloße Spekulation und spekulative Kon-

struktion aus rein abstrakten Begriffen heraus gutheißt und teilt.

Welche Bedeutung hat nun diese Einsicht für die Theologie und die theologische Arbeit? *Diese Einsicht ist für das richtige Verständnis der theologischen Aufgabe und der theologischen Arbeit von der allergrößten Wichtigkeit.* Denn von hier aus ist das eigentümliche Verhältnis zu erfassen, in dem die Theologie zur Philosophie steht. Und dies eigentümliche Verhältnis der Theologie zur Philosophie ist ausschlaggebend für die Stellung der Theologie im Gesamtsystem der Wissenschaften.

Die Theologie muß gewiß von jeder falschen Vorherrschaft der Philosophie frei gehalten werden, aber andererseits darf doch die enge und nahe Beziehung, in der sie zur Philosophie steht, nicht übersehen werden. Die Theologie ist zunächst eine Einzelwissenschaft mit ihrer bestimmten einzelwissenschaftlichen Aufgabe. Sie hat eine bestimmte Größe des menschlichen Lebens und der menschlichen Geschichte zu erforschen. So muß sie ihre Aufgabe gerade darin sehen, diese Größe — die Religion, speziell die christliche Religion — in ihrer Eigenart, in ihrem spezifischen Wesen zu verstehen, ja dieses spezifische Wesen, diese spezifische Eigenart der christlichen Religion klar und scharf herauszuarbeiten.

Und ich will bei dieser Gelegenheit wieder betonen, und zwar mit dem allergrößten Nachdruck, *daß die Theologie sich vor keiner anderen Gefahr so sehr hüten muß wie vor der, die Religion zu rationalisieren*, d. h. sie in rationale Erkenntnis, in rein verstandesmäßige Erkenntnis, umzusetzen. Die Religion soll in ihrem eigenen Wesen verstanden werden, aber sie soll nicht in etwas anderes umgesetzt und umgewandelt werden, was sie nicht ist und nicht sein will. Da die Aufgabe der Wissenschaft ist, zu erkennen, so liegt für die Theologie als Wissenschaft von der christlichen Religion die Gefahr nur gar zu nahe, ihre Aufgabe dadurch lösen zu wollen, daß sie die Religion selbst, also den religiösen Glauben, in Erkennen, in verstandesmäßiges Erkennen umzusetzen sucht. Immer wieder ist die Theologie dieser Gefahr unterlegen. Aber damit wird die theologische Aufgabe nicht gelöst, sondern umgebogen und auf ein völlig falsches Geleise gebracht. Denn die Religion rationalisieren heißt die Religion vergewaltigen, ja es heißt schließlich, die Religion als Religion aufheben. Eine Theologie,

die dahin führt — direkt oder indirekt, unmittelbar oder in ihren Konsequenzen —, die Religion zu rationalisieren, verfehlt ihre eigentliche Aufgabe. Denn ihre eigentliche Aufgabe ist, die Religion selbst zu verstehen und zu verstehen lehren. Also jede Rationalisierung der Religion muß ängstlich vermieden werden.

Aber trotzdem liegt es nun so, daß die Theologie eine enge Beziehung zur Philosophie hat, eine viel engere als irgend eine andere Einzelwissenschaft. Denn auch die Religion führt von sich aus zur Weltanschauungsfrage. Ja die Religion schließt in gewisser Weise immer eine Weltanschauung ein, natürlich nicht in der Form eines fertigen philosophischen Systems, wohl aber in der Form bestimmter Weltanschauungs-Tendenzen. Die Religion will eine Antwort geben auf die höchsten und letzten Fragen, die sich dem Menschen aufdrängen. Eine solche Antwort bedeutet in praxi immer eine Stellungnahme zur Weltanschauungsfrage. Die Religion weiß in ihrem Glauben von einem höchsten Wert, nach dem sie alle anderen Werte beurteilt und an dem sie alle anderen Werte mißt. Sie trifft also in ihrer Weise die Entscheidung, die das oberste Problem der philosophischen Wertlehre ist.

Und alles, was wir eben von der Religion im allgemeinen sagten, gilt in ganz besonderem Maße speziell von der christlichen Religion. Denn indem sich ihrem Glauben die Überwelt, um die es sich in aller Religion irgendwie handelt, als das Reich Gottes im Sinne Jesu Christi darstellt, *gilt ihr diese Überwelt als der allein absolute Wert und die allein absolute Wirklichkeit*, als eine Wertwirklichkeit also, die über alles, was sonst wirklich und wertvoll genannt wird, hinausliegt und ihrerseits alle sonstige Wirklichkeit und alle sonstigen Werte bedingt.

Wenn es sich nun so mit der Religion, speziell mit der christlichen Religion verhält, dann kann auch die Theologie als Wissenschaft von der christlichen Religion nicht von der Weltanschauungsfrage absehen. Dann muß auch sie zur Weltanschauungsfrage Stellung nehmen, und zwar so, daß sie gerade die Weltanschauungstendenzen, die in der Religion liegen, zur Geltung bringt. Damit tritt aber an diesem Punkt die theologische Aufgabe in eine Analogie zur philosophischen Aufgabe.

Es ist also so: die Theologie ist allerdings Einzelwissenschaft mit ihrer bestimmten einzelwissenschaftlichen Aufgabe, der wissen-

schaftlichen Bearbeitung der Religion, speziell der christlichen Religion. Aber gerade die Eigenart ihres Gegenstandes, der christlichen Religion, zwingt die Theologie, über den Rahmen der bloßen Einzelwissenschaft hinauszugehen und sich in beträchtlichem Umfange auch den Fragen und Problemen zuzuwenden, die von anderem Augangspunkt aus die Philosophie zu bearbeiten hat. In beträchtlichem Umfange: nämlich in dem Umfange, den das Interesse der christlichen Religion selbst fordert. Denn maßgebend ist natürlich für die Theologie in dieser Beziehung nicht das Interesse der Philosophie, sondern das Interesse der christlichen Religion. Aber soweit das Interesse der christlichen Religion es fordert, muß auch die Theologie die betreffenden Fragen und Probleme bearbeiten. Da berührt sie sich dann also mit der philosophischen Arbeit und muß sich mit ihr auseinandersetzen.

Das ist die eigentümliche Stellung, die die Theologie im Gesamtsystem der Wissenschaften einnimmt. Ihre Stellung ist eine doppelseitige. Die Theologie ist einerseits Einzelwissenschaft, deren Gegenstand ein besonderes einzelnes Gebiet der Wirklichkeit ist, aber andererseits muß sie über den Rahmen der Einzelwissenschaft hinausgehen, sie muß dem Weltanschauungsinteresse der christlichen Religion nachgehen und demgemäß in Analogie und nötigenfalls in Konkurrenz zur philosophischen Aufgabe treten.

Weniger wichtig ist für uns die andere Frage nach der Stellung der Theologie innerhalb der Einzelwissenschaften.

Da handelt es sich darum, wie die Einzelwissenschaften einzuteilen sind und welcher Gruppe der Einzelwissenschaften die Theologie zuzurechnen ist.

Diese Frage nach der Einteilung der Einzelwissenschaften hat in den letzten Jahrzehnten eine große Rolle gespielt und eine lebhafte Diskussion ausgelöst. Es ist Heinr. Rickert gewesen, der mit seinem großen Werk „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" diese Diskussion im Anschluß an eine geistreiche Rede Wilh. Windelbands herbeigeführt und sie auch weiterhin mannigfach gefördert hat. Rickert lehnt die übliche Unterscheidung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften ab. Er setzt an ihre Stelle die Unterscheidung von Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften. Es geht aber dabei selbstverständlich nicht bloß um die Terminologie, wennschon die

Diskussion teilweise in einen bloßen Streit um Worte ausgeartet ist. Entscheidend ist für Rickert die Frage nach dem Gesichtspunkt, unter dem die beiden Hauptgruppen der Einzelwissenschaften gegeneinander abzugrenzen sind.

Daß auf der einen Seite die Naturwissenschaften, auf der anderen die nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen stehen müssen, ist ja nach Maßgabe des tatsächlichen Wissenschaftsbetriebes ohne weiteres klar. Denn die enge Zusammengehörigkeit der Naturwissenschaften hat sich im ganzen Verlauf der neueren Wissenschaftsgeschichte mit unverkennbarer Eindeutigkeit herausgestellt und bestätigt sich täglich von neuem. Aber wie die beiden Gruppen gegeneinander abzugrenzen sind, und welche Bezeichnung demgemäß für die nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen die sachgemäßeste ist, das liegt nicht ebenso offen zu Tage.

Rickert will nun das entscheidende Prinzip in dem Unterschied der methodischen Einstellung sehen, nämlich in dem Unterschied des generalisierenden und des individualisierenden Verfahrens. In den Naturwissenschaften handele es sich letztlich um die Aufstellung allgemeiner Gesetze, in den Kulturwissenschaften dagegen um die Herausarbeitung der individuellen Eigenart der betreffenden geistigen Größen, die durch ihre Beziehung auf bestimmte Kulturwerte charakterisiert seien. In diesem Sinne müßten die Naturwissenschaften als generalisierende, die Kulturwissenschaften als individualisierende Wissenschaften gefaßt und betrieben werden. Dieser ganzen Betrachtung Rickerts liegt also die Bewertung des methodischen Prinzips als des entscheidenden Kriteriums für die Abgrenzung der Wissenschaften zu Grunde. Daß Rickert auf die Bedeutung des methodischen Prinzips für das Problem der Wissenschafts-Systematik nachdrücklich zu achten gelehrt hat, ist ihm als bleibendes Verdienst anzurechnen. Aber schon an diesem Punkt beginnt doch bei ihm die Einseitigkeit seiner Position. Nach den Methoden allein kann man die Wissenschaften gegeneinander nicht abgrenzen, denn die Methoden sind im Wissenschaftsbetrieb nicht das Primäre, sondern das Sekundäre. Das Primäre sind die Gegenstände. Die Methoden sind letztlich durch die Gegenstände bedingt, sollen und müssen es der Natur der Sache zufolge normalerweise sein, nicht aber umgekehrt die Gegenstände durch die Methoden.

Die einseitige Überspannung des methodischen Gesichtspunktes

gründet sich aber bei Rickert weiter zurück auf seine Neigung zu formal-logischen Konstruktionen, die auch vor Vergewaltigung der Wirklichkeit nicht zurückschrickt. Dieser Gefahr kommt seine Theorie so nahe, daß sie sich ihr jedenfalls in ihrer eigenen vollen Konsequenz nicht zu entziehen vermag. Die beiden Wissenschaftsgruppen lassen sich in ihrer lebendigen Konkretheit nicht auf den logischen Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, oder — was auf das Gleiche hinauskommt — auf den Gegensatz von Gesetz und Tatsache zurückzuführen. Die Konstatierung einmaliger Tatsächlichkeiten ist auch im Bereich der Naturwissenschaften eine bedeutsame Aufgabe. Andererseits bleibt die Geisteswissenschaft nicht einfach und überhaupt bei dem Einmalig-Besonderen stehen, sondern setzt es vielfach in Beziehung zu Gleichmäßigkeiten dieser oder jener Art. Ja, in ihrer neusten Phase bahnt sich die Naturwissenschaft den Weg zu einer vollen Synthese beider Betrachtungsweisen, wenn sie reine Tatsächlichkeiten einer Gesetzeserklärung unterwirft.

Alle diese Erwägungen führen zu dem Schluß, daß Rickerts Theorie die nötige Abgrenzung der beiden Wissenschaftsgruppen von einander zu einer der Wirklichkeit nicht entsprechenden Trennung verabsolutiert, die die trotz aller Verschiedenartigkeit zugrunde liegende Einheit aus dem Auge verliert. Daß die Wissenschaft letztlich eine Einheit bildet, und daher die Einheitlichkeit, die sie zum Ausgangspunkt hat, auch als Ziel hinter allen Differenzierungen im Auge behalten muß, darf nicht vergessen werden.

Schließlich ist noch hinzuzunehmen, daß Rickerts Terminologie mit dem Begriff Kulturwissenschaften eine Auffassung begünstigt, die in den Kulturwerten die letzte Instanz aller Wertbeurteilung überhaupt sieht. Das ist aber eine durch nichts zu begründende Willkür-Annahme, die in ihrer Konsequenz wenn nicht alle wahrhaft-religiöse, so jedenfalls die christliche Grundüberzeugung von vornherein und grundsätzlich ausschließen würde. Der Umstand, daß Rickert seinerseits in sein System der Werte die Kategorie des religiösen Wertes mitaufgenommen wissen will, ändert daran nichts. Denn schon das bedeutet nicht bloß überhaupt einen Widerspruch, sondern geradezu den denkbar schärfsten Gegensatz gegen die christliche Grundüberzeugung, wenn man den sog. religiösen Wert in eine Reihe mit irgend welchen anderen

Werten stellt. Der grundsätzlich kulturkritischen Haltung des christlichen Glaubens ist damit das Rückgrat gebrochen[4]).

Aus allen diesen Gründen muß es als das sachlich Gewiesene gelten, die Theorie Rickerts und die mit ihr verbundene Terminologie abzulehnen. Dann ist aber auch das praktisch Gewiesene, es bei dem Ausdruck „Geisteswissenschaft" bewenden zu lassen[5]). Es sind die Wissenschaften, die es mit dem geistig-geschichtlichen Leben der Menschen zu tun haben.

In dem Streit um die Wissenschaftstheorie Rickerts haben noch die Fragen nach der Stellung der Mathematik und der Psychologie eine besonders große Rolle gespielt. Auch rein auf die Sache gesehen, sind diese beiden Fragen für alle Wissenschaftssystematik ebenso bedeutsam wie schwierig. Beides gilt speziell auch für das Interesse der Theologie[6]). Bezüglich der Mathematik bekundet sich diese Schwierigkeit darin, daß sie von den einen zu den Naturwissenschaften, von anderen zu den Geisteswissenschaften gerechnet wird, während wieder andere sie in die Mitte zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften stellen. In letzterem Falle lassen manche sie geradezu den Übergang von den Natur- zu den Geisteswissenschaften bilden. Da für die Mathematik der formal-konstruktive Charakter grundlegend ist, dürfte es das Angemessenste sein, sie als formale Wissenschaft gesondert zu stellen, der dann die materialen Wissenschaften gegenübertreten.

Der formal-konstruktive Charakter der Mathematik begründet auch ihr enges Verwandschaftsverhältnis zur Logik, ohne daß jener doch in gleicher Weise wie der letzteren übergreifende Be-

---

[4]) Diese grundsätzlich kulturkritische Haltung des christlichen Glaubens habe ich früher gegen Rickert im Rahmen seiner eigenen Terminologie vertreten. So ist es sachlich wohl begründet, daß die damit gegebene theologische Gesamtposition in der Zwischenzeit geradezu als „kulturkritische Theologie" bezeichnet worden ist. Deshalb entspricht es durchaus der Grundtendenz dieser Gesamtposition, jetzt auch den Begriff „Kulturwissenschaften" fallen zu lassen.

[5]) Vgl. hierzu die Ausführungen von Arthur Titius in seinem großen Werk „Natur und Gott", Göttingen 1926, S. 654 ff.

[6]) Die Bedeutung der Frage nach der Stellung der Mathematik für das theologische Interesse hat schon Jul. Kaftan erkannt und behandelt: „Die Wahrheit der christlichen Religion", S. 367 ff.

deutung für die Gesamtwissenschaft zukommt. Sie ist deshalb im Unterschied von der Logik zu den Einzelwissenschaften zu rechnen. Für diese ergibt sich also als allgemeinste Gliederung diejenige in formale und materiale Wissenschaften. Zu den materialen Wissenschaften gehören nach dem bisher Besprochenen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften.

Eine eigene Bewandtnis hat es auch mit der Psychologie. Die meist übliche Alternative, die sie entweder zu den Naturwissenschaften oder zu den Geisteswissenschaften zählen will, erweist sich als unzureichend. Die Einordnung der Psychologie in die Naturwissenschaften verwischt den Unterschied zwischen dem Naturgeschehen und dem seelischen Leben, der doch dadurch nicht aufgehoben wird, daß die Elementarvorgänge des seelischen Lebens sich in gewissem Umfange einer kausal-mechanischen Betrachtung unterstellen lassen. Die Einordnung in die Geisteswissenschaften verträgt sich nicht mit dem objektiven Charakter ihrer Gegenstände, wie sie auf den verschiedenen Gebieten des geistig-geschichtlichen Lebens in Frage kommen. Eine Aufteilung naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Psychologie auf Natur- und Geisteswissenschaften wird der trotz aller Verschiedenheit der Standpunkte und Interessen doch bestehenden Gleichartigkeit der Arbeitsrichtung nicht gerecht. Diese gemeinsame Arbeitsrichtung liegt in der Beziehung auf den Bestand und die Zusammenhänge des seelischen Lebens, der Bewußtseinswirklichkeit. Diesem Gesichtspunkt ist auch die „verstehende Psychologie" Wilh. Diltheys [7]) unterzuordnen, so sehr sie mit ihrer Einstellung auf Sinnverständnis als Grundlegung der Geisteswissenschaften gedacht ist. E. Spranger hat gewiß das Recht, sie als „geisteswissenschaftliche Psychologie" zu bezeichnen [8]). Aber an dem genannten Sachverhalt wird auch dadurch nichts geändert. Wir werden also die Psychologie gesondert neben Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften stellen müssen.

Ehe wir aber von hier aus in unserem Zusammenhang weitergehen, müssen wir die eben gewonnene Aufstellung über die Psychologie in einer anderen Richtung ergänzen. Denn wir

---

[7]) Dieser Ausdruck charakterisiert die Absicht Diltheys besser und eindeutiger als der von ihm selbst ursprünglich bevorzugte Begriff einer „beschreibenden und zergliedernden Psychologie".

[8]) Eduard Spranger, „Lebensformen". 6. Aufl. Halle 1927.

stehen hier an einem Punkt, an dem in den letzten Jahrzehnten gerade innerhalb der evangelischen Theologie vielfach Mißverständnisse und Irreführungen eingesetzt haben. Und in noch verstärktem Maße ist dieses Urteil insonderheit auf die Publikationen der dialektischen Theologie anzuwenden. In unbezweifelbar bester Absicht eifert sie hier vielfach mit Unverstand.

Was vorher über die Psychologie gesagt wurde, gilt — dem ganzen Zusammenhang gemäß — für die Psychologie als solche, d. h. also für die reine Psychologie. Für sie gilt es ohne Einschränkung und Vorbehalt. Aber auch nur für sie. Die reine Psychologie hat es mit dem Bestand und den Zusammenhängen des seelischen Lebens zu tun. Sie ist insofern eine „subjektive" Wissenschaft, die im Bereich des Subjektiven verbleibt.

Anders liegt es dagegen, wenn man den Begriff des Psychologischen von vornherein und grundsätzlich in Beziehung zu objektiven Größen des geistig-geschichtlichen Lebens setzt. Spricht man in dieser Weise von Kunstpsychologie, Rechtspsychologie, Religionspsychologie, dann handelt es sich nicht mehr um bloße Subjektivität, sondern es werden die betreffenden Größen des geistig-geschichtlichen Lebens unter die Frage nach ihren letzten Motiven und Tendenzen gestellt, anders gesprochen: unter die Frage nach ihrem letzten Sinngehalt. Und im speziellen Hinblick auf die Problematik der Religionspsychologie in der neueren und neuesten theologischen Arbeit ist noch folgendes hinzuzufügen. Wenn man nicht mit dem substantivischen Begriff „Religionspsychologie" ein bestimmtes Arbeitsgebiet abgrenzen will, sondern in adjektivischer Wendung eine religionspsychologische Methode der theologischen Systematik befürwortet, dann ist damit die Einordnung des Begriffs „religionspsychologisch" in die Aufgabe der theologischen Systematik gefordert, deren übergreifender Gesamtcharakter natürlich durch den Begriff „theologisch" bestimmt wird. Ihrer Aufgabe wird die religionspsychologische Methode als Mittel zum Zweck ein- und untergeordnet. Das religionspsychologische Moment wird dann also nur insoweit herangezogen, als es sich zum Mittel für jenen Zweck gestalten läßt. Es ist die Ablehnung jeder Betrachtungsweise, die an der Peripherie der Glaubensvorstellungen hängen bleibt, die Forderung des Durchdringens zu ihrem letzten Glaubensgrund, die der Begriff „religionspsychologisch" in dieser Terminologie zum Ausdruck bringen soll. Religionspsychologisch ist in diesem Sprachgebrauch die Kategorie der Verinnerlichung

im Sinne Kierkegaards. Religionspsychologisches Denken dieser Art ist daher auch zugleich immer existentielles Denken. Denn es führt jeweils die betreffenden theologischen Fragen in die letzte Tiefe der Glaubensentscheidung hinein. Gerade hier wurzelt die teilweis enge Berührung der dialektischen Theologie mit der religionspsychologischen Denkweise, auf die neuestens schon von verschiedenen Seiten aufmerksam gemacht worden ist.

Wir kehren nach dieser kurzen Abschweifung zu unserem Zusammenhang zurück. In Zusammenfassung der vorher angestellten Erörterungen erhalten wir folgendes Grundschema für das System der Wissenschaften.

I. Philosophischer Unterbau. Logik (und Erkenntnistheorie).

II. Einzelwissenschaften.

A. Formalwissenschaft (Mathematik)

B. Realwissenschaft
1. Psychologie.
2. Naturwissenschaft.
3. Geisteswissenschaft.

III. Philosophischer Überbau. (Erkenntnistheorie und) Weltanschauungslehre.

Die Theologie ist nun in diesem System der Wissenschaften zunächst eine Einzelwissenschaft aus dem Gebiet der Geisteswissenschaften. Sie hat ihre bestimmte einzelwissenschaftliche Aufgabe als Wissenschaft von der christlichen Religion. Aber ihre Aufgabe erschöpft sich nicht in diesem Umkreis, sondern greift weit über ihn hinaus. Denn der Glaube der christlichen Religion führt von sich aus zu einer Weltanschauung. Ja, er schließt eine Weltanschauung ein, und zwar durchaus wesensmäßig, so wesensmäßig, daß er mit ihr steht und fällt. Wenn der Apostel Paulus die grundlegenden Ausführungen seines Hauptbriefes mit den Worten schließt, „von Gott, durch Gott, zu Gott hin sind alle Dinge", so ist unverkennbar, daß diese Zusammenfassung des christlichen Glaubens zugleich eine Gesamtweltanschauung bedeutet. Und wie jede im engeren Sinne so zu nennende Weltanschauung eine Lebensanschauung zum Komplement hat, mit der sie sich zur Welt- und Lebensanschauung eint, so ist es auch hier. Jenem ersten Dreiklang entspricht der andere: „Nun aber bleiben Glaube,

Liebe, Hoffnung, diese drei." Und das hinzugefügte „die Liebe aber ist die größeste unter ihnen" zeigt und begründet zugleich den wesensmäßigen Zusammenhang beider. Welt- und Lebensanschauung bilden hier eine so vollständige Einheit, daß sie erst mit- und durcheinander die volle Tiefe ihres Sinngehaltes erschließen [9]). Und die Liebe darf über Glaube und Hoffnung gestellt werden, weil sie unmittelbar in Gott, im tiefsten Wesen Gottes, ihren Quellgrund hat.

Damit weist aber diese Welt- und Lebensanschauung auch wieder zurück auf den christlichen Glauben selbst, sofern sie mit diesem um den gleichen Mittelpunkt kreist — um das Kreuz als die in der Paradoxie höchste Offenbarung des heiligen Liebeswillens Gottes. In dem Wort des Johannes-Evangeliums „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben" kommt die innere Einheit der verschiedenen Momente zum Ausdruck, sofern man nur das Wort aus dem Zusammenhang des Textes heraus versteht. Denn das „Geben" (Hingeben) des Sohnes umschließt den Blick auf den Kreuzestod [10]); und die Verheißung des ewigen Lebens weist zugleich auf das Gericht hin, das über die „bösen Werke" d. h. über die ganze Lebenshaltung und Lebensbetätigung der Nicht-Glaubenden ergeht [11]).

Die Theologie kann sich also nicht auf den Umkreis einer Einzelwissenschaft beschränken, sondern muß ihrerseits zur Weltanschauungslehre werden. Damit tritt sie in Analogie bzw. in

---

[9]) Näheres hierüber in meinem „Wesen und Wahrheit des Christentums", Leipzig 1926², S. 241 ff.

[10]) Ev. Joh. 3, 16; vgl. 3, 12—21. Die Exegeten streiten, ob das „Geben" speziell die Hingabe in den Tod bedeute, oder sich auf das gesamte Erdenleben Jesu Christi beziehe. So gewiß letzteres zutrifft, so gewiß ist doch der Kreuzestod als Höhepunkt des durch den heiligen Liebeswillen Gottes (V. 17) bestimmten Heilands-Lebens Jesu Christi (V. 14) direkt mitgemeint. Man denke an Phil. 2, 8.

[11]) Die Veranschaulichung 1. Joh. 3, 12 am Beispiel Kains ist für den Sinn auch unserer Stelle lehrreich. Der Umstand, daß die bösen Werke zu „dem Bösen" (dem „Teufel") in Beziehung gesetzt werden, zeigt, daß der Begriff böse im metaphysischen Sinne des „radikalen Bösen" gemeint ist, doch unter Ausschluß eines absoluten Dualismus.

Konkurrenz zur philosophischen Weltanschauungslehre. Das muß mit aller Bestimmtheit und mit größtem Nachdruck betont werden. Es ist in der hinter uns liegenden Epoche theologischer Arbeit viel zu sehr zurückgetreten. Das war in der Einseitigkeit ihres Historismus und Psychologismus begründet. Aber auch in der dialektischen Theologie kommt es trotz ihrer Polemik gegen Historismus und Psychologismus, mit der sie an unsere Seite getreten ist, längst nicht zu seinem vollen Recht. Erst unter dem Gesichtspunkt dieser Fragestellung können die Eigenart und der Sondercharakter der Theologie klar erkannt und zur Geltung gebracht werden.

Denn erst hier kommt die Grundtendenz des christlichen Glaubens zu ihrer entscheidenden Auswirkung. *Diese Grundtendenz geht eben dem tiefsten Wesen des christlichen Glaubens zufolge durchaus aufs Ganze und Letzte.* Die Theologie kann sich deshalb weder positivistisch auf ein geistig-geschichtliches Sondergebiet beschränken, noch kann sie sich in der Stellungnahme zu den letzten entscheidenden Fragen durch die philosophische Weltanschauungslehre bestimmen lassen. Wohl soll sie in steter Auseinandersetzung mit der letzteren bleiben und von ihr immer wieder zu lernen suchen. Aber die ausschlaggebenden Entscheidungen muß sie selber treffen und muß sie also auch selber begründen. Nur so kommt eine der Würde der theologischen Aufgabe entsprechende Apologetik zustande, eine aggressive Apologetik statt der üblichen lendenlahmen rein defensiven.

Die Theologie muß also neben die philosophische Weltanschauungslehre eine theologische stellen. Das war schon der Sinn meiner früheren, gegen die positivistischen Neigungen der Ritschlschen Schule gerichteten These, Theologie ohne Metaphysik sei unmöglich. Daß die damit geforderte Metaphysik als Metaphysik des Glaubens zu fassen und auszugestalten sei, war dabei auch sofort auf das Stärkste betont worden. Nun hat sich ja diese These inzwischen weithin durchgesetzt; sie wird innerhalb der heutigen Theologie von den verschiedensten Richtungen vertreten.

Indes der Begriff der Metaphysik selbst ist zu vieldeutig und zu umstritten, als daß der Terminus „Metaphysik des Glaubens" für unseren jetzigen Zweck genügen könnte. Ich ziehe deshalb im Anschluß an Paul Tillich ein Begriffspaar heran, das ich zwar in der Behandlung der Grundfragen der christlichen Ethik auch

schon zu grundsätzlicher Geltung gebracht, für den Zweck der Wissenschaftssystematik aber noch nicht verwendet hatte, das Begriffspaar „autonom" und „theonom". Dabei bleibt allerdings auch hier ein bedeutsamer Unterschied in der inhaltlichen Fassung dieses Begriffspaares Tillich gegenüber vorbehalten. Doch davon soll erst später die Rede sein. *Ich bezeichne also die rein philosophische Form der Weltanschauungslehre als autonome, die spezifisch theologische Form als theonome Weltanschauungslehre.* Sinn und Recht dieser Terminologie leuchten, aufs Allgemeine gesehen, ohne weiteres ein. Eine autonome Weltanschauungslehre ist eine solche, die die Welt ihr leitendes Gesetz in sich selbst tragen läßt, sie also aus sich selbst zu verstehen sucht, eine theonome dagegen eine solche, deren gesamtes Verständnis der Welt auf dem Gottesgedanken aufruht. Da aber diese Begriffe im Gebiet der Ethik zu Hause sind, müssen wir vorab ihre Bedeutung für dieses ihr Ursprungsgebiet klarstellen, um für die Anwendung auf die Wissenschaftssystematik die nötige Unterlage zu erhalten. Dabei müssen wir noch einen dritten Begriff mitheranziehen, den der Heteronomie, dessen Verhältnis zur Autonomie einerseits, zur Theonomie andererseits in Frage kommt.

Kants Ethik, durch die terminologisch die Begriffe Autonomie und Heteronomie zur Herrschaft gelangt sind, gipfelt in der grundsätzlichen Ablehnung aller Heteronomie als Fremdgesetzgebung und in der ebenso grundsätzlichen Aufrichtung der Autonomie als Selbstgesetzgebung des sittlichen Willens. Heteronomie besteht da, wo das Sittengesetz auf eine äußere Autorität gegründet, wo es — schon und allein — einer äußeren Autorität wegen als gültig anerkannt wird. *Wahre Sittlichkeit ist mit solcher Heteronomie nicht vereinbar.* Denn durch sie würde die Unbedingtheit des Sittengebotes aufgehoben werden. Seine Geltung würde ja dann von der Voraussetzung abhängig werden, daß die betreffende Autorität für uns wirklich maßgebend ist. Der Autoritätscharakter müßte dann also im voraus feststehen und zwar ohne jede Rücksicht auf die sittliche Überzeugung. Das aber widerspricht gerade der Grundforderung dieser sittlichen Überzeugung selbst. Wo Heteronomie herrscht, da bleibt es bei bloßer Gesetzlichkeit des Wollens und Handelns, es kommt aber nicht zu wirklicher Sittlichkeit. Denn einer bloß äußeren Autorität zu gehorchen ist noch keine sittliche Betätigung.

Die scharfe Erfassung des Unterschiedes zwischen bloßer Rechtlichkeit und eigentlicher Sittlichkeit ist für das Wesen der letzteren grundlegend. Damit hat und behält Kant Recht.

An diesem Punkt besteht auch die engste Berührung der Ethik Kants mit der Grundposition der Reformation, zumal Luthers. Daß in den letzten höchsten Fragen, in denen es sich um die eigentliche Not des Lebens und um den Sinn des Lebens im ganzen handelt, bloße Rechtlichkeit nicht zum Ziel führt, sondern den Menschen in der tiefsten Not stecken läßt, diese Einsicht ist für Luther der Ausgangspunkt seines ganzen Kampfes gegen Rom und damit der Ausgangspunkt seines gesamten reformatorischen Denkens gewesen. Heteronomie ergibt nicht die innere Gewißheit, die für Luther die Voraussetzung alles wahren Lebens und Handelns ist. Nein, der gute Wille, so sieht es Luther an, muß wirklich eigener Wille sein, nicht bloß vom Gesetz geforderter Wille.

Nun ergänzt aber Kant seine Stellungnahme gegen alle Heteronomie durch seine Forderung der Autonomie und zwar der Autonomie als Selbstgesetzgebung des sittlichen Willens. Er lehrt also, daß die sittlichen Normen vom sittlichen Willen selbst gebildet werden müssen. In solcher Autonomie sieht er gerade zu das Grundprinzip der Sittlichkeit. Denn die Forderung solcher Autonomie ist für ihn mit der Ablehnung der Heteronomie von selbst und notwendig gegeben. Solche Autonomie ist ihm das notwendige positive Gegenstück zu der Ablehnung der Heteronomie.

Indes dieser Begriff der Autonomie ist nicht einwandfrei; er ist vielmehr schwersten Bedenken ausgesetzt. Man kann natürlich im Gegensatz zur Heteronomie von einer Autonomie des sittlichen Willens sprechen. Versteht man unter Autonomie gerade nur die Ablehnung der bloß äußeren Autorität, dann ist der Standpunkt der Autonomie berechtigt. Aber Kants Forderung geht darüber hinaus, wenn sie im strengen Sinn von einer Selbstgesetzgebung des sittlichen Willens redet. Denn die Ablehnung der bloß äußeren Autorität führt jedenfalls nicht ohne weiteres zu einer solchen Selbstgesetzgebung. Und auch die sittliche Grundüberzeugung führt nicht dazu. Sie fordert nur, daß wir den sittlichen Normen von uns aus zustimmen und sie als Ausdruck unserer eigenen Gesinnung anerkennen. Das ist diejenige Autonomie, die wir im Interesse wahrer

Sittlichkeit vertreten müssen. Kant dagegen überspannt die Forderung der Autonomie. Der im evangelischen Sinne gefaßte christliche Glaube kann dieser Überspannung nicht zustimmen; er muß sie vielmehr unbedingt ablehnen. Denn durch sie würde der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott eine Selbständigkeit und einen Eigenwert erhalten, die der evangelische Glaube ihm nicht zugestehen kann. Das schlechthinnige Abhängigkeitsbewußtsein im Sinne Schleiermachers würde dann für das religiöse Grundverhältnis nicht maßgebend sein. Und damit wäre zugleich dem Rechtfertigungsgedanken im Sinne Luthers das Fundament entzogen. Der Mensch hätte dann in seinem autonomen Willen etwas, was er auch Gott gegenüber geltend machen und worauf er einen Anspruch, vor Gott etwas zu bedeuten, gründen könnte. Er wäre gerade nicht im Letzten und Tiefsten restlos auf die Gnade Gottes angewiesen.

Aber eben diese christlich-evangelische Grundüberzeugung vermag nun ihrerseits, wenn sie nämlich religionspsychologisch aus ihren eigenen letzten Motiven verstanden wird, den berechtigten Kern des Autonomiegedankens zu seiner vollen Entfaltung und Auswirkung zu bringen.

Es kommt ja für den sittlich ernsten und aufrichtigen Menschen letztlich darauf an, wie er die Kraft zu einem neuen, der Selbstsucht und aller in ihr wurzelnden Sünde abgekehrten, dem Ideal des Guten zugekehrten Lebens erlangt. Er erlangt sie nach evangelischer Überzeugung nur, wenn er sich im Glauben dem heiligen Liebeswillen Gottes erschließt. Denn in solchem Glauben wird dem Menschen Vergebung der Sünden geschenkt, und damit der Zugang zur Gemeinschaft mit Gott erschlossen. Indem Gott in seinem Gnadenwillen die Schuld bedeckt, die Sünde vergibt und den Zugang zur Gemeinschaft mit sich selbst öffnet, wird dadurch dem Menschen eine Kraft übermittelt, die als Kraft eines neuen, in der Richtung des heiligen Liebeswillens Gottes liegenden Lebens wirksam werden kann.

Wir können demnach auch sagen: der Glaube selbst kann und soll die Kraft eines neuen Lebens werden. Der Glaube, der sich dem heiligen Liebeswillen Gottes erschließt und ihn in sich wirken läßt, gewinnt die Kraft zu einem Leben in wirklicher Liebesgesinnung, da er in die Liebesgesinnung und den Liebeswillen Gottes selbst hineingezogen wird.

Der Glaube ist aber in ethischer Hinsicht selbst ein Akt sitt-

licher Freiheit. Die Grundforderung des Evangeliums würde ja sonst jeden Sinn verlieren: „tut Buße und glaubet an das Evangelium" (Mark. 1, 15). Wenn aber der Glaube so als sittlicher Freiheitsakt gefaßt wird, dann ergibt sich damit auch die Möglichkeit, in der Freiheit Fortschritte zu machen und sich voller Freiheit wenigstens anzunähern. Denn der Freiheitsakt des Glaubens hat die Tendenz dazu wesensmäßig in sich. Es ist nämlich eben die Tendenz, die überhaupt den Glauben zum Glauben macht: die Tendenz, sich dem heiligen Liebeswillen Gottes und seiner Einwirkung zu erschließen. Diese Tendenz bedeutet aber eine unendliche Aufgabe, die von den ersten Anfängen zu immer weiteren Fortschritten drängt. Dieses Fortschreiten muß daher zugleich ein Fortschreiten des Freiheitsvermögens ergeben.

Demgemäß erhalten wir vom Standpunkt des evangelischen Glaubens aus folgenden Ausblick: Volle Freiheit ist für den Menschen nicht fertiger Besitz, sondern Ziel und Aufgabe seiner ewigen Bestimmung; sie fällt zusammen mit der vollen Gebundenheit an den Willen Gottes, hat also volle Gemeinschaft mit Gott zur Voraussetzung. In Gemeinschaft mit Gott zu treten, ist aber für den Menschen nur möglich, wenn Gott ihn in solche Gemeinschaft mit sich haben will, vielmehr, wenn Gott ihn in sie hineinzieht. Das heißt: die Bedingung dafür ist die reine und freie Gnade Gottes.

Mit dieser Einsicht gewinnt das ethische Problem Autonomie—Heteronomie seinen Abschluß. Nach christlich-evangelischer Glaubensüberzeugung gibt der sittliche Wille sich das Sittengesetz nicht selbst, sondern findet es vor. Das Sittengesetz besteht für ihn ohne sein Zutun und tritt als Wille Gottes mit der Forderung an den sittlichen Willen auf, von ihm anerkannt zu werden, und zwar als Ausdruck seiner eigenen innersten Gesinnung. Heteronomie besteht also hier nur im ersten genetischen Ansatz, wird dann aber völlig überwunden. Denn Heteronomie besteht da, wo ein Gesetz nur einer äußeren Autorität wegen befolgt wird. Dem Glauben aber erschließt sich in dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe gerade die eigentliche Bestimmung des Menschen, in der sein tiefstes und innerstes Wesen erst recht zur Entfaltung gelangt. Doch ist dieses Gebot für den Glauben das Gebot Gottes. Von Theonomie im strengsten Sinne ist also in der evangelischen Ethik zu reden.

Aber diese Theonomie bleibt in ethischer Hinsicht nicht Heteronomie, sondern hebt die Heteronomie auf. Denn es handelt sich nicht um ein Gebot, das nur als äußeres Autoritätsgebot in Betracht kommt, sondern es handelt sich in dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe um ein Gebot, das den Menschen zum Bewußtsein seiner ihm von Gott gesetzten wahren Bestimmung bringen will. In dem engen Zusammenschluß von Gottes- und Nächstenliebe liegt ja die Überzeugung beschlossen, daß erst in der Hingabe an Gott und in der Gemeinschaft mit Gott das Personleben des Menschen sich vollenden kann. Und diese Überzeugung bedeutet die schärfste Ablehnung aller Heteronomie.

Bei der Übertragung der zuletzt besprochenen Begriffe auf das Problem der Wissenschaftssystematik muß natürlich die Verschiedenartigkeit der Problemstellungen hier und dort berücksichtigt werden. Andererseits muß aber auch die Analogie hinreichend gewahrt werden, wenn die Übertragung überhaupt berechtigt sein soll.

Demgemäß ergibt sich, daß wir eine autonome Weltanschauungslehre nicht überhaupt als unberechtigt ablehnen. Wenn sich ein solcher Versuch in seinen eigenen Schranken hält und sich dieser Schranken bewußt bleibt, hat er seine volle Berechtigung. Die Auseinandersetzung mit ihm muß auch der Theologie erwünscht, weil lehrreich, sein. Aber an die genannte Bedingung muß das Recht der autonomen Weltanschauungslehre gebunden bleiben. Wenn sie sich über die Schranken dieser Bedingung hinwegsetzt und ihrerseits jede theonome Weltanschauung ausschließen will, dann setzt sie sich selbst ins Unrecht.

Ebendies ist auch der eigentliche Sinn und der bleibende Wahrheitsgehalt der Aufstellungen unserer altprotestantischen Dogmatik über das Verhältnis von Philosophie und Theologie oder über den Gebrauch der Vernunft in der Theologie. Wohl sind ihre Ausführungen im einzelnen vielfach scholastisch, indem sie mittels leerer Begriffsspalterei eine ein für alle Mal gültige Grenzregulierung sicherstellen wollen [12/13]). Aber die übergreifenden Entscheidungen, die jenes Verhältnis auf die grundsätzliche Be-

---

[12/13]) In Betracht kommt vor allem die Einteilung der Vernunft- und Erkenntnis-Prinzipien in principia organica (Logik und Gram-

achtung der Verschiedenheiten der Gebiete und ihrer Prinzipien zu gründen suchen[14]) und es durch den Vergleich verschieden starker Lichtquellen oder auch durch den Hinweis auf ein Dienst- und Herrschaftsverhältnis veranschaulichen[15]), sind und bleiben im Recht.

Die Stellung der Theologie im System der Wissenschaften ist also dadurch charakterisiert, daß sie gleichzeitig Einzelwissenschaft aus dem Gebiet der Geisteswissenschaften und theonome Weltanschauungslehre ist. Dieser Doppelcharakter der Theologie beherrscht besonders das Gebiet der theologischen Systematik, weil auf ihm die Theologie direkt zur Weltanschauungslehre werden muß.

Es fragt sich nun, ob auf dem letztgenannten Gebiet die beiden Aufgaben ganz auseinander gehalten, ob sie gesondert für sich erledigt werden können. Das würde zweifellos im Interesse wissenschaftstheoretischer Klarheit liegen; es würde Mißverständnissen und Verwirrungen vorbeugen. Aber es ist der Sache zufolge, also wesensmäßig, unmöglich. Denn die übergreifenden

---

matik) und principia philosophica, bei welch' letzteren dann weiter zwischen absolut und unbegrenzt gültigen einerseits, begrenzt gültigen andererseits unterschieden wird: principia philosophica absolute et illimitate universalia — principia philosophica limitate universalia. Vgl. z. B. Abr. Calov, Systema locorum theologorum, I, 39.

[14]) Maneat philosophia intra terminos objecti sui, ita theologiae non contradicet, quippe quae de alio objecto agit. Qui vero confundunt philosophiam cum theologia, eos non mirum est contradictiones parere, quia utramque corrumpunt (Calov. I 74). — Per se et in se nulla contrarietas, nulla contradictio inter philosophiam et theologiam, quippe quae de summis fidei mysteriis theologia proponit ex revelatione, illa philosophia sanior ac sincera novit non esse discutienda et aestimanda ex principiis rationis, ne fiat μεταβασις εις αλλο γενος, neve confundantur distinctarum disciplinarum principia distincta (Joh. Gerhard II 372).

[15]) Quemadmodum magna lux saepius revelat ea, quae in luce parva abscondita, sic lux gratiae, in verbo nobis accensa, manifestat ea, quae sunt abscondita in luce naturae (Joh. Gerhard II 372). — Est ratio non dux theologiae sed pedissequa. Serviat ancilla Hagar dominae, nom imperet; imperium affectans aede sacra eliminetur (Hollaz, Examen theol. acroamat., 71).

weltanschaulichen Entscheidungen wirken naturgemäß vielfach auf die Einzelfragen zurück. Auch ihre Behandlung muß also jeweilig dem theologisch-theonomischen Charakter der theologischen Gesamtarbeit entsprechen.

Doch ist andererseits im Interesse wissenschaftlicher Klarheit wünschenswert, daß die Unterscheidung so weit wie möglich, d. h. so weit wie es die Sache selbst irgend zuläßt, durchgeführt wird.

Aus diesem Grunde ist es für den Aufbau der theologischen Systematik das Gewiesene, die Behandlung des allgemeinen Religionsproblems derjenigen des Christentums vorauszuschicken und außerdem beide Male die Problematik der Wesensfrage vor derjenigen der Wahrheitsfrage abzuhandeln. Man muß sich dabei freilich bewußt sein, daß dieser Aufbau nur ein Notbehelf ist, um eine für die wissenschaftliche Arbeitsleistung hier entstehende Schwierigkeit einzuschränken, die völlig zu beheben gar nicht möglich ist. Sie ist nicht völlig zu beheben, da sie zum Wesen der Sache gehört, sofern sie im Begriff der Theologie selbst liegt. Jener Aufbau ist daher auch nicht so zu verstehen, als ob er in absoluter Weise einen geradlinig-steten Fortschritt der wissenschaftlichen Arbeit gewährleiste. Vielmehr ist schon hier der Zirkel wirksam, der für den ersten Ansatz den letzten Abschluß vorwegnimmt. Es gehört zu dem Wichtigsten, was aus der Schriftstellerei des heute ebenso stark überschätzten wie mißbrauchten Kierkegaard zu lernen ist, daß ohne diesen Zirkel theologische Arbeit überhaupt nicht möglich wird. Diesen Zirkel setzt jener Aufbau ganz bewußt voraus. Aber er will nun auch für das wissenschaftliche Urteil eine möglichst unbefangene und förderliche Arbeit zustande bringen.

Noch ist jetzt darauf aufmerksam zu machen, daß die eben besprochene Schwierigkeit, die in der theologischen Systematik brennend wird, doch auch schon in der historischen Theologie hervortritt und auch in ihr nicht ganz auszuschalten ist. Auch die historische Theologie kann ihre Arbeit nicht rein einzelwissenschaftlich durchführen. Die systematisch-weltanschaulichen Entscheidungen greifen auch in sie ein, wenn anders sie überhaupt im Gesamtzusammenhang der Theologie bleiben will. Dies gilt besonders für die Auslegung der Heiligen Schrift, also für die exegetische Theologie Alten und Neuen Testaments. Unter der Herrschaft von Historismus und Psychologismus war dieser Sach-

verhalt vielfach übersehen worden. Dadurch waren dann auf diesem Gebiete Historismus und Psychologismus immer mehr verfestigt worden. Karl Barth hat sich ein unleugbares Verdienst dadurch erworben, daß er mitgeholfen hat, diesen Notstand zum Bewußtsein zu bringen. Er hat mit seiner theologischen Arbeit gerade an diesem Punkt eingesetzt. Aber er ist seinerseits in den entgegengesetzten Fehler geraten, die historisch-exegetische Aufgabe in der ihr wesentlichsten (d. h. eben der historisch-exegetischen) Richtung aufs stärkste zu verkürzen, ja sie durch seine eigene systematisch-weltanschauliche Position zu vergewaltigen. Denn Barths „Römerbrief" ist, trotz seines vorher genannten sehr bedeutsamen Verdienstes, in weitem Umfange eine Verkehrung aller Regeln einer gesunden Exegese. Das Buch ist in dieser Hinsicht geradezu ein Musterbeispiel der berühmten Anweisung: „Im Auslegen seid frisch und munter, legt Ihr's nicht aus, so legt was unter."

Die von uns im Vorstehenden vertretene Einordnung der Theologie in das System der Wissenschaft berührt sich, wie schon erwähnt, an einem wichtigen Punkt mit der von Paul Tillich vorgetragenen Auffassung[16]). Die Bedeutung der Sache macht es nötig, das Verhältnis der beiden Positionen zueinander noch genauer ins Auge zu fassen. Zu dem Zweck ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die Berührung noch weiter greift, als bisher zur Sprache gekommen ist. Schon in der Bewertung der Aufgabe als solcher kommt die enge Berührung zum Ausdruck. Daß volle Klarheit über Aufgabe, Sinn und Ziel jeder einzelnen Wissenschaft erst dadurch zu gewinnen ist, daß ihre Stelle im Gesamtsystem der Wissenschaften bestimmt wird, ist auch die bei Tillich zugrunde liegende Überzeugung. Sodann orientiert auch Tillich den ganzen Problemkomplex an der Doppelfrage nach den Gegenständen und nach den Methoden der Wissenschaften. Schon der Titel seiner Schrift sagt das. Tillich betont in seiner Erläuterung, daß es gerade darauf ankomme, das Verhältnis der Methoden zu den Gegenständen herauszuarbeiten. Auch im Aufbau des Systems besteht noch weitgehende Analogie. Tillich gibt gleichfalls eine übergreifende Dreiteilung, die auch in ihrer kon-

[16]) Paul Tillich, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, Göttingen 1923. — Derselbe, Religionsphilosophie (in Max Dessoir, Die Philosophie in ihren Einzelgebieten, Berlin 1925, S. 765 ff.).

kreten Gestalt zu der von uns befürworteten in enger Beziehung steht. Aber im einzelnen ergeben sich nun doch beträchtliche Unterschiede.

Die Dreiteilung Tillichs umfaßt als die 3 Hauptgruppen:

I. Die Denk- oder Idealwissenschaften,
II. die Seins- oder Realwissenschaften,
III. die Geistes- oder Normwissenschaften.

Die erste Hauptgruppe bilden Logik und Mathematik.

Die zweite Hauptgruppe wird in drei Untergruppen geteilt:

1. die Gesetzeswissenschaften,
2. die Gestaltwissenschaften, und zwar
   a) die organischen Wissenschaften (Biologie; — Psychologie; — Soziologie),
   b) die technischen Wissenschaften;
3. die Folgewissenschaften (Politische Geschichte, Biographie, Kulturgeschichte; — Anthropologie und Ethnologie; — Sprachwissenschaft und Philologie).

Die dritte Hauptgruppe umfaßt als Gegenstände in ihrer theoretischen Reihe die Wissenschaft, die Kunst und die Metaphysik, in ihrer praktischen Reihe das Recht, die Gemeinschaft und das Ethos. Dabei ist noch zu beachten, daß nach Tillich jede Geisteswissenschaft selbst wieder dreigliedrig ist; sie umspannt jeweilig als ihre Elemente die Philosophie, die Geistesgeschichte und die Systematik des betreffenden Gebiets. Und die Theologie erhält nun die Stellung als theonome Form der Geisteswissenschaft im Unterschied von ihrer autonomen Form. Die Theologie ist also in diesem System die theonome Geisteswissenschaft schlechthin, noch genauer: die theonome Systematik schlechthin, die sich auf alle geisteswissenschaftlichen Gebiete und Disziplinen erstrecken muß.

Achten wir vorab auf die Stellung, die der Theologie im Gesamtsystem der Wissenschaften zugesprochen wird, so zeigt sich in doppelter Hinsicht eine sehr bedeutsame Analogie zu unserer eigenen Position. Auch hier wird der Eigencharakter der Theologie gegenüber aller sonstigen Wissenschaft scharf herausgestellt und stark unterstrichen. Und weiter wird auch hier die Beschränkung der theologischen Aufgabe auf ein einzelwissenschaftliches Sondergebiet abgelehnt, ihre notwendige Beziehung wenigstens auf alle geisteswissenschaftliche Arbeit geltend gemacht. Daß diese beiden Gesichtspunkte ihrer Grundintention nach zu-

sammengehören und ineinandergreifen, läßt auch hier wie dort der Aufbau selbst unverkennbar hervortreten. Ebenso unverkennbar springt aber auch in die Augen, daß beide Gesichtspunkte gerade in ihrer zusammengehörigen Grundintention bei uns noch weiter- und strenger durchgeführt werden als bei Tillich. Während bei ihm der theonome Charakter der Theologie immerhin nur für das Gebiet der Geisteswissenschaften Bedeutung gewinnt, ist er bei uns allgemein-weltanschaulicher und also schlechthin übergreifender Art.

Und damit hängt dann in qualitativer Hinsicht zusammen, daß der Begriff der Theonomie von Tillich so gefaßt wird, daß er den Eigencharakter der Theologie nicht bestimmt und sicher genug herausstellt, ihn vielmehr gerade am entscheidendsten Punkt von fremden Voraussetzungen her verschiebt und umbildet. Denn so verhält es sich mit dem Gottesgedanken, den Tillich seinem Theonomie-Begriff zugrunde legt. Es ist nicht der Gottesgedanke lebendiger Religion, am allerwenigsten der spezifisch christliche Gottesgedanke, sondern ein von einer im voraus feststehenden philosophischen Theorie aus konstruierter Gottesgedanke. Theonomie bedeutet für Tillich nicht die Beziehung auf den geistig-persönlichen Gott, dessen tiefstes und innerlichstes Wesen gerade die Offenbarung in Jesus Christus als heiligen Liebeswillen der allwirkenden Gottpersönlichkeit glaubensmäßig erfassen lehrt, sondern Theonomie bedeutet ihm die Beziehung auf das Unbedingte, sofern es im Bewußtsein irgendwie — dieses „irgendwie" ist hier von entscheidender Wichtigkeit — als Lebensgehalt zum Durchbruch kommt. Denn das Verhältnis von Autonomie und Theonomie erschöpft sich für Tillich in der Dialektik von Form und Gehalt des Bewußtseins. Autonomie ist die Beziehung auf die Form als das Bedingte, Theonomie Beziehung auf den Lebensgehalt als das Unbedingte. Das genauere Verständnis dieser Theorie wird sich später ergeben. Einstweilen wenden wir den Blick zu dem System-Aufbau zurück.

Die Dreiteilung des Tillichschen Aufbaus enthält bei genauerem Zusehen Unstimmigkeiten, in denen sich ihr konstruktiver Charakter verrät. Die dritte Hauptgruppe wird als die der „Geistes- oder Normwissenschaften" bezeichnet. Die Gleichsetzung dieser beiden Begriffe ist für den üblich gewordenen Sprachge-

brauch äußerst befremdend. Sie durchbricht diesen Sprachgebrauch und hebt ihn geradezu auf. Doch behält sie ihn dann wieder bei und arbeitet mit ihm. Dadurch erhalten die Begriffe „Geisteswissenschaft" und „geisteswissenschaftlich" bei Tillich in weitem Umfange etwas Schillerndes, oft Irreführendes.

Nach dem üblichen Sprachgebrauch bildet den Grundstock der Geisteswissenschaft die Geschichte, genauer: die Geschichtswissenschaft, die Historie. Aber diese steht bei Tillich in der zweiten Hauptgruppe. Allerdings tritt dann in der dritten Hauptgruppe die „Geistesgeschichte" noch besonders auf; sie hat hier die Aufgabe, das Material, das die Seinswissenschaften darbieten, systematisch — nämlich von dem betreffenden Sinnprinzip her — zu verstehen. Die Aufgabe, die ihr damit zugeteilt wird, ist gewiß von größter Wichtigkeit. Daß diese Aufgabe von Seiten der Historie gewöhnlich sehr unterschätzt, wenn nicht völlig übersehen oder gar als überflüssig empfunden und bekämpft wird, gehört mit zu den Faktoren, die die Historie in Historismus verkehren. Aber diese Aufgabe ist doch sachgemäß richtiger der betreffenden Systematik einzuordnen. Das belegt Tillichs eigene Ausführung, wenn er gelegentlich bemerkt, die Geistesgeschichte ruhe immer auf Systematik und diene ihr [17]). Und daß jene Aufgabe rechtmäßig nicht als „Geschichte" zu bezeichnen ist, belegt die andere Bemerkung Tillichs, die Geistesgeschichte sei grundsätzlich frei von Zeit- und Raumbeziehungen [18]). Eine Größe, die von Zeitbeziehungen grundsätzlich frei ist, darf man nicht „Geschichte" nennen, wenn anders alle Terminologie den Zweck hat, die Verständigung zu erleichtern.

Hier schließt sich dann noch ein weiterer Einwand an, der das Verhältnis der ersten und dritten Hauptgruppe zueinander betrifft. Sofern die dritte Hauptgruppe als die der „Normwissenschaften" bezeichnet wird, ist es befremdlich, daß die Logik doch nicht zu ihr, sondern zur ersten Hauptgruppe gerechnet wird. In dieser stehen Logik und Mathematik zusammen. Auch das ist trotz der weitgehenden Analogie, die zwischen beiden besteht, zu beanstanden. Denn dabei kommt der Umstand nicht zur Geltung, daß die Logik gleichmäßig für alle wissenschaftliche Arbeit grundlegend ist, während das Gleiche für die Mathematik nicht zu-

[17]) Das System der Wissenschaften usw., S. 118.
[18]) A. a. O., S. 117.

trifft. Ihr eignet dagegen eine spezielle Beziehung zur Naturwissenschaft. Tillich argumentiert allerdings, um seine Zusammenstellung von Logik und Mathematik als Denk- und Idealwissenschaften zu rechtfertigen, in diesen Wissenschaften richte sich die Erkenntnis auf die allgemeinen Formen, denen sich jeder Inhalt fügen müsse[19]). Indeß dieser Satz erweist sich gerade als unrichtig, wenn er als allgemeingültig angesehen werden soll. Es läßt sich z. B. sinnvoll nicht behaupten, daß sich den Aufstellungen der Geometrie jeder Inhalt — auch des seelischen oder des geistig-geschichtlichen Lebens — fügen müsse.

Tillichs Aufbau des Systems der Wissenschaften erweist sich also bei voller Anerkennung aller Wahrheitsmomente, die ihn auszeichnen, als eine zu gewaltsame Konstruktion. Dieses Urteil wird nochmals bestätigt, wenn man auf das Prinzip des Aufbaus sieht. Durchaus sachgemäß will auch Tillich dieses Prinzip durch Rückgang auf das Wesen der Wissenschaft selbst bestimmen; und auch er setzt zu diesem Zweck mit einer Besinnung auf das Wissen als solches ein.

Aber diese Besinnung gestaltet sich bei ihm alsbald zu einer spekulativen Konstruktion, die sich über die Erfahrungsgrundlage des menschlichen Wissens hinwegsetzt. Wohl beginnt sie unbefangen mit der Feststellung, daß in jedem Wissensakt ein Doppeltes enthalten ist, nämlich der Akt und das, worauf er sich richtet, das Meinen und das Gemeinte. Aber indem Tillich dann diese beiden Größen terminologisch als „Denken" und „Sein" benennt, bahnt er sich mit Hilfe dieser Terminologie den Weg zu einer spekulativen Ontologie. Das Verhältnis zwischen jenen Grundelementen des Wissens wird nämlich von ihm durch drei Aussagen beschrieben. Die erste lautet: Das Sein ist im Denken gesetzt als Denkbestimmung. Hier ist der Ausdruck „als Denkbestimmung" nicht eindeutig. Er wird denn auch von Tillich sofort genauer dahin gefaßt, das Sein selbst werde in das Denken aufgelöst. Diese These bedeutet eine alle Erfahrung übersteigende Spekulation. Die zweite Aussage lautet: Das Sein ist vom Denken gesucht als das Fremde, dem Denken Widerstrebende. Hier erfolgt eine Näherbestimmung dahin, die Fremdheit des Seins gegen das Denken bedeute die unendliche Kluft, die zwischen beiden gesetzt ist. Auch diese These beruht auf spekulativer Konstruktion.

---

[19]) A. a. O., S. 8.

Die dritte Aussage lautet: Das Denken ist sich selbst gegenwärtig im Denkakt. Sie wird sofort umgesetzt in die andere: Das Denken macht sich selbst zu einem Seienden — oder in anderer Formulierung: Das Denken wird ein Stück Existenz, es wird „Geist". Daß auch diese These durchaus spekulativer Art ist, ergibt sich schon aus der genannten Sinnverschiebung, durch die sie zustande kommt. Auf diese Weise gewinnt Tillich die drei Grundbegriffe, auf die er sein System der Wissenschaften aufbaut: Das reine Denken, das reine Sein und der Geist als das existierende lebendige Denken.

Daß diese drei Begriffe nicht das Ergebnis einer unbefangenen Analyse des erfahrungsmäßigen Wissens darstellen, sondern das Resultat einer Konstruktion, die höchst komplizierte Voraussetzungen erkenntnistheoretischer und weltanschaulicher Art zur Voraussetzung hat, erhellt nochmals im Hinblick auf ihre Beziehungen zueinander. Denn das Verhältnis, in dem das reine Denken und das existierende, lebendige Denken (der „Geist") zueinander stehen, ist für jede an der Erfahrungswirklichkeit orientierte Betrachtung völlig unfaßbar.

Auf die Dreiheit dieser Begriffe gründet Tillich [20]) sein System der Wissenschaften. Denn jenen drei Begriffen entsprechen die Denk- oder Idealwissenschaften, die Seins- oder Realwissenschaften, die Geistes- oder Normwissenschaften. Dieselben Begriffe mit ihren in den genannten Definitionen festgelegten Voraussetzungen bilden aber auch das Fundament — oder besser gesagt — das zentrale Kernstück der eigenen Philosophie Tillichs. Sein Aufbau des Systems der Wissenschaften nimmt also seine eigene philosophische Gesamtposition bereits im Ansatz vorweg.

Von dieser Einsicht aus läßt sich nun auch Tillichs Begriff der Theonomie, der für seine Einordnung der Theologie in das System der Wissenschaften entscheidend ist, noch besser verstehen. Wir wissen schon, daß ihm Theonomie die Beziehung auf das Unbedingte bedeutet, sofern dies im Bewußtsein irgendwie zum Durchbruch kommt. Wir wissen aber andererseits auch bereits, daß für das nähere Verständnis der Theonomie die Bestimmung ihres Verhältnisses zur Autonomie maßgebend ist. Das Verhältnis von Theonomie und Autonomie gründet Tillich auf die Dialektik von

---

[20]) Tillich ist ehrlich genug, auf die Analogie der Wissenschaftslehre Fichtes zu verweisen, a. a. O. S. 7.

Denken und Sein. Theonomie ist ihm die Richtung auf das Sein als reinen Gehalt, Autonomie die Richtung auf das Denken als Träger der Formen und ihrer Gültigkeit. Die Dialektik von Form und Gehalt des Bewußtseins als notwendiges Spannungsverhältnis dieser beiden Momente ist also der Leitfaden für das Verständnis von Theonomie und Autonomie in ihrem Verhältnis zueinander. Auch dieses Verhältnis ist dialektisch im Sinne der vollen Gegenseitigkeit beider Faktoren.

Diese Theorie entspricht aber nicht der Ueberzeugung, die von lebendiger Religion, zumal vom christlichen Glauben, unabtrennbar ist; vielmehr diese widerspricht ihr am entscheidenden Punkt aufs schärfste. *Der christlichen Glaubensüberzeugung hat Theonomie schlechthin unbedingte, Autonomie aber immer nur durch jene bedingte Geltung.* Theonomie ist ihr — gerade aufs Letzte gesehen — immer zugleich Heteronomie. Der Gedanke der Heteronomie ist nur vor dem Mißverständnis der Veräußerlichung zu schützen, aber nicht überhaupt aufzuheben, oder jedenfalls „aufzuheben" allein in dem Hegelschen Doppelsinn, also so, daß die Heteronomie in die Theonomie mitaufgenommen wird. Und entsprechend ist — von der anderen Seite her gesehen — Autonomie überhaupt nur berechtigt in der Unterordnung unter die Theonomie, die, auf ihre letzte Geltungskraft gesehen, Heteronomie bedeutet. Tillich sieht dagegen in der Heteronomie ausschließlich Entartung und Mißbrauch.

Demgemäß kann ihm dann auch der Atheismus als theonome Geisteshaltung gelten. Diese paradoxe Zuspitzung seiner Theorie gehört doch durchaus zu ihrer vollen Konsequenz.

Zugleich steht sie im Korrelatverhältnis zu dem von Tillich vorausgesetzten Gottesgedanken. Er faßt sich am präzisesten zusammen in Tillichs eigener Formulierung, „Gott" sei das Symbol für das Unbedingte, und in jeder Setzung Gottes als des Unbedingten sei die Setzung wieder aufgehoben [21]). Dieser Gottesgedanke ist nun vollends mit demjenigen des christlichen Glaubens völlig unvereinbar. Gott — und zwar der dem heiligen Liebeswillen seiner in Jesus Christus vollendeten Offenbarung zufolge geistig-persönliche Gott — ist dem Glauben die schlechthin höchste und absolute Wirklichkeit, die Wirklichkeit, von der jede andere

[21]) Religionsphilosophie S. 804.

bedingt und abhängig ist, über die hinaus eine andere höhere denken zu wollen daher unter allen Umständen sinnlos ist. Wohl kann man bestimmte einzelne Vorstellungsformen, in denen dieser Gottesgedanke naiv-volkstümlich oder kirchlich-dogmatisch oder philosophisch-spekulativ ausgeprägt worden ist, als Symbol bezeichnen, aber nicht Gott selbst, nicht den geistig-persönlichen Gott, von dem die Heilige Schrift auf Grund seiner Offenbarung redet.

Mit Tillichs Gottesbegriff steht und fällt aber, wie unsere Analyse gezeigt hat, sein Aufbau des Systems der Wissenschaften. Daß er im einzelnen höchst wertvolle und sehr beachtenswerte Einsichten enthält, sei nochmals nachdrücklich betont. Aber der Aufbau als ganzer verfällt der Kritik, die wir an ihm üben mußten.

Wir fassen schließlich das Ergebnis der Erörterungen dieses Kapitels noch zusammen in der ihnen entsprechenden Definition der Theologie. Die Theologie ist ihnen zufolge die Wissenschaft von der christlichen Religion in ihrer Bedeutung für das religiöse Leben überhaupt — oder anders gesprochen: die Wissenschaft von der christlichen Religion mit ihrem Anspruch auf absolute Wahrheitsgeltung. Ebendeshalb hat sie außer ihrer einzelwissenschaftlichen Aufgabe die Aufgabe der theonomen Weltanschauungslehre.

Mit dieser Einsicht ist der Versuch Barths, die von Schleiermacher überwundene altdogmatisch-scholastische Definition, die Theologie sei die Wissenschaft von Gott, wieder aufzunehmen, als unberechtigt und irreführend zurückgewiesen (— es gibt auf evangelischem Boden keine Wissenschaft von Gott —) und doch wird anderseits zugleich das berechtigte Motiv und Wahrheitsmoment dieses Versuchs zur Geltung gebracht.

Drittes Kapitel.

Theologie, Psychologie und Ethik in ihrem Verhältnis zu einander.

Das Verhältnis, in dem die Theologie zur Psychologie steht, bedarf über das vorher schon Bemerkte hinaus noch einer weiteren Erörterung. Und dabei ist dann auch die Grundfrage der Ethik nochmals zu berücksichtigen.

Der schon berührte Umstand, daß die Stellung der Psychologie im Gesamtsystem der Wissenschaft außerordentlich umstritten ist, steht nicht nur in zufälliger Analogie zu dem gleichen Schicksal der Theologie. Der Berührungspunkt liegt zunächst darin, daß auch die Psychologie eine eigenartige enge Beziehung zur Philosophie als Weltanschauungslehre hat.

Dieser Sachverhalt war allerdings in der Generation vor dem Weltkriege weithin in Vergessenheit geraten. Vielfach war er sogar direkt bestritten worden und zwar gerade auch von solchen, die sich selbst als die berufensten Vertreter der Psychologie fühlten und in der Wissenschaft als solche galten. Die Psychologie wurde damals als rein empirisches Forschungsgebiet in Anspruch genommen. Es war die Blütezeit der sog. physiologischen Psychologie oder Psychophysik, wie sie von Fechner und Wundt ihre grundlegende experimentelle Ausbildung erhalten hatte. Das Bestreben ging dahin, die einfachsten Elemente des seelischen Lebens aufzufinden und ihre kausalgesetzlichen Verknüpfungen untereinander sowie mit den organischen Prozessen des Körpers zu erkennen.

Daß die Psychologie mit dieser Arbeitsweise sich auf das Randgebiet des seelischen Lebens beschränkte, hat erstmalig — noch vor Ablauf des vorigen Jahrhunderts — Wilh. Dilthey als schweren Mißstand empfunden. In seiner berühmten Akademieabhandlung [22]) stellte er deshalb der „erklärenden oder konstruk-

[22]) Jetzt im 5. Band der Gesamm. Schriften.

tiven" Psychologie eine „beschreibende und zergliedernde" Psychologie entgegen, die er weiterhin auch als „Strukturpsychologie" bezeichnet hat. Am sachgemäßesten ist sie als „verstehende Psychologie" zu charakterisieren [23]). Sie soll nach Diltheys Forderung Beschreibung und Analysis des Zusammenhanges sein, der als das Leben selbst gegeben ist. Sie soll daher vom entwickelten Seelenleben ausgehen, anstatt dasselbe aus angeblich elementaren Bestandteilen oder Vorgängen abzuleiten, und soll den Strukturzusammenhang im ausgebildeten Seelenleben zu erfassen suchen. Ihre Aufgabe ist also die doppelseitige, den Bestand des seelischen Strukturzusammenhanges aufzuzeigen, um ihn dann aus seinem eigenen Sinne heraus zu verstehen. In letzterer Hinsicht ergibt sich dabei alsbald als wichtigstes Merkmal, daß der seelische Strukturzusammenhang teleologischen Charakter hat.

Diese programmatischen Aufstellungen Diltheys riefen zunächst den schärfsten Widerspruch der Fachpsychologen hervor. Sie begannen aber trotzdem noch zu Lebzeiten Diltheys eine bedeutsame Wirkung auszuüben. Und nach seinem Tode, vollends seit der Zeit nach dem Weltkriege hat sich diese Wirkung noch beträchtlich verstärkt. Neben Georg Misch, dem Herausgeber der Schriften Diltheys, haben dazu besonders Herm. Nohl und Ed. Spranger beigetragen. Letzterer hat gerade das psychologische Programm Diltheys aufgenommen und weiterausgebaut, und zwar in der Richtung einer geisteswissenschaftlichen, sinnverstehenden Psychologie. Das seelische Leben wird in seinen Beziehungen zu den objektiven Größen der Geistesgeschichte Gegenstand der Psychologie. „Verstehen" bedeutet hier also, geistige Zusammenhänge als sinnvoll auffassen. Dieses Verstehen sucht in den „inneren Zusammenhang" einzudringen, indem es etwas Geistiges gleichsam mit seinem Leben durchdringt und ausfüllt [24]).

Eine Psychologie, die ihre Aufgabe so stellt, hat gewiß viel mehr die Möglichkeit, in die eigentliche Tiefe des Seelenlebens vorzudringen als jene an der Peripherie verbleibende experimentelle physiologische Psychologie. Indes auch das Problematische ihrer Aufgabe ist unverkennbar. Schon in dem „gleichsam" des letzten Zitates kündet es sich an. Und es nimmt zu, je mehr man auf die konkrete Ausgestaltung der Aufgabe achtet. Da handelt

[23]) Vgl. oben S. 42.

[24]) Vgl. Psychologie des Jugendalters, 1924, S. 3.

es sich um den Wechselbezug der objektiven und der subjektiven Strukturen und demgemäß um denjenigen der objektiven und der subjektiven Teleologie. Aber wie und wieweit ist dieser Wechselbezug verbürgt? Wenn die Antwort auf diese Frage mit dem Hinweis auf den „objektiven Geist" gegeben wird, der in den Zusammenhang der Individualstruktur hineinreiche, erhebt sich alsbald die neue, noch stärkere Bedenken auslösende Frage, wie denn der „objektive Geist" psychologisch zu fassen sei.

Doch wir unterbrechen einstweilen diese Überlegung und achten jetzt auf einen anderen Ansatz in der neuesten Psychologie. Er hat sich im Rahmen der experimentell-physiologischen Psychologie selbst angebahnt, aber auch seinerseits diesen Rahmen gesprengt. Unter der Leitung Osw. Külpes wurde in seiner Schule seit der Mitte des ersten Jahrzehnts unseres Jahrhunderts das psychologische Experiment auch auf die Gebiete des Denkens und des Willens ausgedehnt. Das ergab wichtige Einsichten und in beträchtlichem Umfange eine neue Einstellung der psychologischen Arbeit. Als die entscheidenden Faktoren des seelischen Lebens wurden anstelle der bloßen Vorstellungsverknüpfungen (Assoziationen) und ihres kausalmechanischen Ablaufs produktive Tätigkeiten erkannt. Und dementsprechend wurden die qualitativen Unterschiede im psychischen Verhalten Gegenstand des Studiums, die Art und Weise also, wie der seelische Organismus arbeitet. Dabei blieb aber der methodische Leitgedanke bestehen, das eigene seelische Erleben stelle das Grundprinzip psychologischer Erkenntnis dar.

Aber auch dieser Leitgedanke ist nicht unangefochten geblieben. Gegen ihn richtet sich die auch schon in die Vorkriegszeit zurückreichende, hauptsächlich in Nordamerika ausgebildete Verhaltenspsychologie, der sog. Behaviorismus (englisch: behavior = Verhalten, Benehmen). Als Ideal gilt hier eine rein „objektive" Psychologie, die von Erlebnis und Selbstbeobachtung ganz absieht, um nur das äußere Verhalten wie der Lebewesen überhaupt, so der Menschen in bestimmten Situationen zu beschreiben. Die verschiedensten Verhaltungsweisen der Lebewesen als die verschiedenartigen Reaktionsweisen gegenüber den jeweiligen Situationen und Umweltsbedingungen sollen das Thema der psychologischen Arbeit sein.

Das Wahrheitsmoment dieser Richtung ist offenbar die Abwendung von der Fiktion des isoliert gedachten Indivi-

duums, das Streben nach möglichster Lebensnähe, nach Beachtung der wirklichen Existenzbedingungen wie der Lebewesen überhaupt, so speziell der Menschen. Zugleich wird aber auch der Grundirrtum und die durch ihn bedingte Schranke dieser ganzen Betrachtungsweise offenkundig. Denn alles Verständnis sinnvollen, teleologisch-zielstrebigen Verhaltens setzt die in eigener Erlebniserfahrung gegründete unreflektiert-unmittelbare Kenntnis desselben voraus.

Daß alle diese verschiedenen Grundpositionen der modernen Psychologie weltanschauungsmäßig bedingt sind, kann dem geschärften Blick nicht verborgen bleiben, so oft es auch bestritten worden ist und bestritten wird. Die physiologisch orientierte Assoziations-Psychologie verdankte ihre weitreichende, zeitweilig fast unbestrittene Herrschaft der damaligen Vormachtsstellung der Naturwissenschaft und der auf diese aufgebauten sog. naturwissenschaftlichen Weltanschauung. Daß sie keineswegs rein auf die Erfahrung gegründet ist, wie sie behauptet, sondern letzten Endes auf Voraussetzungen beruht, die ungeprüft aus einer bestimmten Philosophie übernommen sind, wird heute auch von einsichtigen Fachvertretern selbst zugegeben, sogar nachdrücklich betont. So führt z. B. Kurt Koffka gerade hierauf den Umstand zurück, daß jene Psychologie die Tatsachen sehr verschieden wertet, indem sie nur solche voll gelten läßt, die sich der eigenen Theorie einfügen, alle anderen aber umdeutet oder forterklärt [25/26]). Eben dadurch wird dann aber der ungeheure Abstand veranlaßt, der zwischen dem theoretischen Rüstzeug der Assoziations-Psychologie und der lebendigen Persönlichkeit besteht. An die letztere, die sinngemäß der eigentlichste Gegenstand der Psychologie sein soll, reicht jene Assoziations-Lehre überhaupt nicht heran.

Gerade unter dem soeben genannten Gesichtspunkt ist daher der außerordentliche Fortschritt der verstehenden Psychologie Diltheys unverkennbar. Daß aber auch sie philosophisch-weltanschauliche Voraussetzungen einschließt, zeigt schon Diltheys eigener Hinweis auf den teleologischen Charakter des seelischen Strukturzusammenhanges. Und noch ungleich stärker bekundet sich derselbe Sachverhalt in Sprangers Lehre vom „objektiven Geist", der in den Zusammenhang der Individualstruktur hinein-

---

25/26) Vgl. z. B. Kurt Koffka in Max Dessoir, Lehrbuch der Philosophie, II.

reicht. Denn hier bekundet sich schon in der Terminologie der Grundgedanke der Hegel'schen Philosophie.

Und was die amerikanische Verhaltens-Psychologie (Behaviorismus) betrifft, so kann nicht zweifelhaft sein, daß sie die Gesamtdenkweise des sog. Pragmatismus zum Hintergrund hat — nicht notwendig in der besonderen von William James begründeten Form, aber doch in den entscheidenden weltanschaulichen Prinzipien. Denn die Abzweckung auf den praktischen Erfolg, auf das Voraussagen des Verhaltens der betreffenden Lebewesen in bestimmten Situationen ist hier ganz ausgesprochener Weise das methodische Leitmotiv.

Die Aufdeckung dieses Sachverhalts führt die Psychologie in eine noch vor kurzem ungeahnte Krisis. Kann sie als selbständige Wissenschaft bestehen? Ist ihr Begriff überhaupt eindeutig zu bestimmen? Schon das starke Auseinandergehen der verschiedenen Richtungen bedeutet ja eine Krisis. So wird denn auch diese Krisis bereits von den Fachpsychologen selbst offen zugestanden. In doppelter Weise versucht man dann, sie zu überwinden. Entweder argumentiert man, die verschiedenen Richtungen und Arbeitsformen der Psychologie müßten sich gegenseitig ergänzen. Sie seien aufeinander angewiesen, da die Prinzipien jeder einzelnen für sich genommen einseitig und daher der Korrektur durch Ergänzung bedürftig seien [27]). Der andere Versuch will es nicht bei einem Neben- und Miteinander der verschiedenen Hauptformen bewenden lassen, sondern will sie in einem neuen Systemgedanken zusammenfassen. Dieser neue Systemgedanke soll der der Gestaltpsychologie sein. Gestalt bedeutet dabei das gegliederte Ganze, die Einheit und Einheitlichkeit eines solchen gegliederten Ganzen, also die Ganzheit zusammengehöriger Tatbestände. Unter diesem Gesichtspunkt wird dann die Psychologie als Wissenschaft vom Gesamtverhalten, dem äußeren wie dem inneren, definiert. Und der Zusammenhang zwischen den seelischen und den körperlichen Vorgängen wird unter jene Kategorie der Ganzheit gestellt. Damit wird die These, daß Bewußtsein und physiologisches Geschehen völlig unvergleichbar seien, abgelehnt. Es handelt sich für diese Betrachtung vielmehr immer um mehr oder weniger durchstrukturierte Ganzprozesse mit Ganzeigenschaf-

---

[27]) Vgl. z. B. Karl Bühler, „Die Krise der Psychologie", Kantstudien, 1926, S. 455 ff.

ten, charakteristischen Ganztendenzen und Ganzbedingtheiten für ihre Ziele.

Der These, Bewußtsein und physiologisches Geschehen seien unvergleichbar, wird demgemäß die andere entgegengestellt, aktuelles Bewußtsein sei in jedem Falle zugehörigem physiologischen Geschehen den realen Struktureigenschaften nach verwandt[28]). Die Ganzheit des individuellen Lebens in der Zusammengehörigkeit der Außen- und Innenseite ist also hier das zugrunde liegende Prinzip und zwar in der genaueren Bestimmtheit, die sich aus der eben gemachten Angabe über das jeweilige aktuelle Bewußtsein ergibt.

Von diesen beiden Versuchen ist zweifellos der erstgenannte der objektivere. Er ermöglicht den verschiedenen methodischen Arbeitsprinzipien sich auszuwirken, ohne ihre Schranken zu übersehen. Eben deshalb wird aber durch diese Betrachtungsweise an der philosophisch-weltanschauungsmäßigen Bedingtheit der betreffenden Prinzipien nichts geändert. — Die Anerkennung gegenseitiger Ergänzungsbedürftigkeit ergibt jedoch keine wirkliche Einheit.

Gerade sie will der andere Standpunkt bieten. Dadurch macht sich aber jene weltanschauungsmäßige Bedingtheit bei ihm nur um so stärker geltend. Denn sie gilt hier für das einigende, übergreifende Prinzip selbst. Daß aktuelles Bewußtsein in jedem Falle physiologischem Geschehen nicht nur zugeordnet, sondern verwandt sei, ist eine weltanschauungsmäßige Vorannahme, die in vollem Umfange zu bewähren die vorgebrachten Teilargumente nicht zureichen. Daß andererseits in der Richtung solcher Teilargumente, nämlich besonders auf dem Gebiete der Physiognomik und Charakterologie, wertvolle Einsichten zu gewinnen sind, soll bei dem ausgesprochenen Urteil durchaus vorbehalten bleiben. Aber auch dieser Vorbehalt ändert wieder an dem Urteil selbst nichts.

Von philosophischer Seite wird dieses Urteil am eindringlichsten durch die Denkpsychologie Richard Hönigswalds bestätigt[29]). Auch bei Hönigswald spielt die Betrachtungsweise, die sich in den Begriffen „Gestalt", „Ganzheit", „Gestaltganzheit" doku-

---

[28]) Vgl. Koffka, a. a. O. S. 524, 549, 565.

[29]) Rich. Hönigswald, „Grundlagen der Denkpsychologie", 1925. Derf.: „Vom Problem des Rhythmus", 1926.

mentiert, eine bedeutsame Rolle. Aber er behält dabei immer im Auge, daß psychisches „Geschehen" keinem anderen gleicht, daß ihm deshalb seine Eigenart, ja seine Einzigartigkeit gewahrt werden muß. Von hier aus rückt er zunächst das Verhältnis von Psychologie und Naturwissenschaft in eine sehr beachtenswerte, meist übersehene Beleuchtung. Er betont nämlich, daß die psychologische Begriffsbildung auch für die Naturwissenschaft eine bestimmende Bedeutung zu beanspruchen habe und daß sich demgemäß in den strengen Begriffen naturwissenschaftlicher Forschung Momente nachweisen lassen, die für die psychologische Begriffsbildung charakteristisch sind. Er zeigt z. B., daß der moderne Begriff des Atoms mit einer Atom-Struktur rechnet, die nur nach Analogie erlebnismäßiger Einheit und Überschaubarkeit zu verstehen ist. Da in dieser Weise alle Physik auf die Möglichkeit und also auf den Begriff des Psychischen verweist, ergibt sich ihm die notwendige Wechselbezogenheit beider Wissenschaften.

Weiter aber legt er mit größter Nachdrücklichkeit den Finger auf das Wechselverhältnis von Psychologie und Erkenntnislehre. Im Erleben — das den Grundbegriff der Psychologie liefert — treten Erlebtes und Akt des Erlebens nur korrelativ auseinander. Deshalb sind Erlebnisgegenstände und Erlebnisakt immer nur im Wechselbezug zu und miteinander unterscheidbar, unabhängig von dieser Wechselbezogenheit gar nicht faßbar und bestimmbar. Also gehören Begriff und Problem der Gegenständlichkeit auch der Psychologie an. Denn der Begriff der psychologischen Tatsache selbst ist mit dem Problem der Gegenständlichkeit verwurzelt. Andererseits gehört zum Begriff des Erlebens auch die Ich-Bezogenheit. Das „Ich" ist aus der Gemeinschaft des Erlebens und des psychisch Tatsächlichen in keiner Weise herauszulösen. Jeder in diese Richtung zielende Versuch einer „Psychologie ohne Seele" ist sinnlos. Denn gerade auf dem Ich und allein auf ihm beruht die Einheit und Ganzheit des Erlebens. Im Hinblick auf diesen Sachverhalt spricht Hönigswald von dem monadischen Gefüge oder der „Monadizität" des Psychischen. Die Berücksichtigung dieser monadischen Bestimmtheit gilt ihm als Haupterfordernis für die methodologische Einstellung der Psychologie. Auch abgesehen von der an Leibniz anknüpfenden Terminologie erhellt, daß diese ganze Betrachtung die Psychologie in engsten Zusammenhang mit der erkenntnistheoretischen Forschung und mittels ihrer weiter mit der philosophischen Gesamtarbeit bringt. Sie bestätigt

also unsere These von der weltanschauungsmäßigen Bedingtheit aller psychologischen Grund- und Gesamt-Positionen.

Schließlich gilt diese These auch für die Psychoanalyse, sofern sie wenigstens in psychologischer Hinsicht mehr sein will als eine einzelne Form psychologischer Forschungstechnik. Das ist gerade bei Freud selbst, dem Begründer der Psychoanalyse, so offenkundig, daß sich jede weitere Erörterung darüber erübrigt.

Bei dieser Lage der Dinge ist es das durchaus Sachgemäße, daß die Theologie auch ihrerseits von ihren eigenen Prinzipien aus zu dem psychologischen Haupt- und Ziel-Problem Stellung nimmt. Als Haupt- und Ziel-Problem der Psychologie kann nach Maßgabe der voraufgeschickten Erörterung zunächst das Ich-Problem bezeichnet werden. Dabei ist aber der Begriff des Ich noch so allgemein und weit gefaßt, daß er eine gewisse Anwendung auch auf das tierische Seelenleben zuläßt. Andererseits weist doch gerade er in die Richtung der Grenzlinie, die Tier und Mensch voneinander unterscheidet. Um diese Grenzlinie schärfer und eindeutiger zu bestimmen, setzen wir an Stelle des Ich-Begriffs den der Persönlichkeit. Die Psychologie des menschlichen Seelenlebens hat ihr Haupt- und Zielproblem in dem der Persönlichkeit.

Wie gestaltet sich für die Theologie das Problem der Persönlichkeit? Da das Neue Testament diese Terminologie noch nicht kennt, setzen wir als Vertreter speziell der evangelischen Theologie bei der reformatorischen Hauptschrift Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen" ein. Sie gliedert sich in zwei Teile im Sinne der vorangestellten zwei Sätze: 1. Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. 2. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan. Der diese beiden Teile miteinander verbindende Gedanke findet seinen Ausdruck in den berühmten Worten: Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten, frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke.

Die entscheidende Pointe dieser Worte wird denn auch von Luther immer von neuem eingeschärft. Die Frage nach gut und böse ist in erster Linie auf die ganze Person, auf die Person als

solche und ihre Gesamteinstellung zu beziehen, denn die einzelnen Betätigungen sind nur die Auswirkung jener. Begrifflich gesprochen: die ethische Wertbeurteilung muß sich primär auf die Person, ihre Grundgesinnung und Grundeinstellung richten. Der Personbegriff steht demnach in engster Beziehung zur ethischen Wertbeurteilung. Nur im Hinblick auf die Person ist ethische Wertbeurteilung sinnvoll möglich. Für alle ethische Wertbeurteilung ist die Beziehung auf die Person die primäre und entscheidende.

Allerdings bringt Luther zur Veranschaulichung seiner These einige Vergleiche (Der Baum und die Frucht; Der Zimmermann und das Haus), die den Anschein erwecken könnten, als handle es sich für ihn gar nicht um ethische Wertbeurteilung. Indes diese Vergleiche sollen nur der Veranschaulichung des einen in Frage kommenden Moments der zeitlichen Abfolge dienen. Deshalb bleibt vorbehalten, daß sie im übrigen nur das „Äußerliche" betreffen, und nicht in die letzte Tiefe dringen. Ausdrücklich merkt Luther das selbst an. Es handelt sich für ihn also wirklich um die primäre ethische Wertbeurteilung. Sie muß sich auf die Person richten und diese zur entscheidenden Instanz machen.

Und in dieser ethischen Wertbeurteilung geht es um „gut" und „böse". Gut oder böse ist hier die strenge Alternative, die in keiner Weise abgeschwächt werden darf. Jede Relativierung von „gut" und „böse" widerspricht der Grundintention der ethischen Wertbeurteilung. Sie ist selbst wesensmäßig absoluter, nicht relativer Art. Deshalb ist auch ihr fundamentaler Grundbegriff, der Begriff des ethisch Guten, absolut zu nehmen. Das ethisch Gute ist das absolut Gute. Das ethisch Gute muß also jeder relativierenden Beurteilung entzogen werden, die irgendwie das eigene Interesse des Menschen zum Maßstab der Beurteilung macht. Damit stellt Luther in dieser Hinsicht seine ethische Betrachtung in scharfen Gegensatz zu der römisch-katholischen Auffassung, wie sie in der Morallehre des Thomas v. Aquino zum Ausdruck kommt. In ihr wird das ethisch Gute nicht absolut genommen, sondern als Mittel zum Zweck gefaßt und damit relativiert. Wenn auch der dabei in Frage stehende Zweck der ist, die ewige Seligkeit zu erlangen, so bedeutet doch die Einordnung des ethisch Guten in das Schema des Zweckstrebens die Relativierung des Guten. Es ist dann nur insofern und insoweit

gut, als es jenem Zweck dient. Motiv und Maßstab des Guten ist also schließlich das selbstische Interesse des Menschen.

Luther dagegen dringt darauf, daß das Gute rein als solches anerkannt werde. Daher sein Kampf gegen die sog. „guten Werke" des römisch-katholischen Kirchenwesens. Sie sind für ihn gar nicht im vollen und strengen Sinne gut, sondern verhindern gerade, daß der strenge Begriff des Guten zur Anerkennung gelangt. Von hier aus erhellt nun aber auch, daß diese Betrachtung Luthers auf das Neue Testament zurückgeht. „Niemand ist gut, denn Gott allein." Damit ist der Begriff des Guten in seiner strengen Absolutheit genommen und jeder Relativierung entzogen.

Was ergibt nun die Anwendung dieses ethischen Maßstabes auf das empirisch-konkrete Personleben des auf sich selbst gestellten Menschen? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. In ergreifendster Anschaulichkeit hat der Apostel Paulus sie ausgesprochen. Aber jeder, der überhaupt zu letzter Selbstbesinnung gelangt, muß ihm zustimmen: „Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht." Der selbstsüchtige Wille verhindert immer wieder, über die hier genannte Schranke hinauszugelangen. Die innere Zerrissenheit und Zwiespältigkeit, die daraus folgt, hat gleichfalls der Apostel Paulus in Worten geschildert, die sich stets von neuem Zustimmung erzwingen: „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich."

Aber wie verhält sich denn hierzu Luthers Losung von der Freiheit eines Christenmenschen und seine auf sie gegründete Mahnung, dem Nächsten aus freier Liebe zu dienen? Nun Luther beruft sich auch hierfür auf denselben Apostel Paulus [30]). Und mit Recht. Denn es gilt sein Wort: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit [31])."

In dem vorher genannten Gedankengang vermittelt sich das für Luther — wieder ganz im Sinne des Apostels — durch den Hinweis auf den Glauben. Gut oder böse machen den Menschen nicht seine Werke, sondern der Glaube bzw. der Unglaube. „Wie es mit ihm stehet im Glauben oder Unglauben, darnach sind seine Werke gut oder böse." — „Die Person aber macht niemand gut,

---

[30]) Im 26. Abschnitt der genannten Schrift.
[31]) 2. Kor. 3, 17.

denn allein der Glaube, und niemand macht sie böse, denn allein der Unglaube." Erst hier erschließt sich uns der Gedankengang Luthers in seiner ganzen Tiefe. Erst hier gelangt daher auch der Gegensatz zur römisch-katholischen Auffassung zur vollen Entfaltung.

Für Luther schließen sich die ethische und die religiöse Betrachtung zur vollen Einheit zusammen, indem erst durch die letztere, die Beziehung auf Gott, die erstere, die Frage nach gut und böse, durchsichtig wird und zur konkreten Beantwortung kommt. Nur die Gemeinschaft mit Gott macht gut, nur die Loslösung von Gott und der Widerspruch gegen Gott macht böse. Gemeinschaft mit Gott aber vermag der Mensch nur durch den Glauben zu gewinnen, der sich in reinem Vertrauen dem heiligen Liebeswillen Gottes hingibt, wie ihn uns seine Offenbarung in Jesus Christus, zumal im Kreuz Christi, am deutlichsten kundtut. Solch Glaube ist keine naturhaft fertige Größe. Er ist so ganz und gar aktueller Art, daß er sich nur in stets neuer Entscheidung und stets neuem Wagnis als lebendiger Glaube zu bewähren vermag. Und da er sich selbst als Geschenk der freien Gnade Gottes weiß, stellt er sich immer von neuem unter das Wort: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben." Nur in dem Maße, wie solch Glaube sich lebendig erweist, ist „der innerliche Mensch mit Gott eins" und stellt alle seine Lust darin, daß er „wiederum möchte Gott auch umsonst dienen in freier Liebe[33])."

Wirkliche Freiheit des Menschen zum Guten ist also bedingt durch die im Glaubensgehorsam erfolgende Gebundenheit an das Wort und den Willen Gottes. Sie ist demgemäß im irdisch-endlichen Leben nie vollständig und nie abgeschlossen. Sie wird immer wieder durch Abwendung von Gott unterbrochen. Abwendung von Gott aber bedeutet ohne weiteres Abwendung vom Guten und Hinwendung zum Bösen. So bleibt für den Menschen in seinem Erdenleben volle Freiheit Ziel seiner Bestimmung für die Ewigkeit. Auf Erden bleibt das menschliche Personleben immer von Zwiespalt und Zerrissenheit bedroht. Aber der lebendige Glaube kann und soll doch dieses Verhängnisses mehr und mehr Herr werden. So bewahrheitet sich auch immer wieder die Losung Luthers: „Aus dem Glauben fließt die Liebe und Lust zu Gott, und aus der Liebe ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst."

[32]) Im 20. Abschnitt derselben Schrift.

Das ist in den Hauptzügen die Psychologie der Persönlichkeit vom Standpunkt des christlich-evangelischen Glaubens aus. Unwillkürlich drängt sich ein Vergleich mit der entsprechenden Theorie Kants auf. Es sind zwei Lehrstücke aus der Philosophie Kants, die in Betracht kommen, die Lehre vom empirischen und intelligiblen Ich und andererseits die Lehre vom radikalen Bösen.

Die erstgenannte in sich selbst doppelseitige Lehre steht im Mittelpunkt der gesamten Philosophie Kants, sie bildet die Brücke zwischen seiner theoretischen und seiner praktischen Philosophie. Die Freiheit der Selbstbestimmung eignet dem Menschen als einem Glied der intelligiblen Welt; er steht aber zugleich als Glied der Sinnenwelt doch auch unter dem Zwangsgesetz der Naturkausalität. In der Konsequenz des Ansatzes laufen daher beide Betrachtungsweisen nebeneinander her. Und so ist es denn auch tatsächlich aufs Große und Ganze gesehen bei Kant. Aber gerade für die Frage nach der Persönlichkeit erweist sich diese doppelte Betrachtungsweise als unzureichend. Denn sie reißt auseinander, was zusammengehört. So behauptet sie denn nach der einen Seite zu viel, nach der anderen zu wenig. Das intelligible Ich hat volle Freiheit der Selbstbestimmung zum Guten nach Maßgabe der Forderung des Sittengesetzes und also nach dem Grundsatz „Du kannst, denn Du sollst". Das empirische Ich dagegen hat überhaupt keine Freiheit der Selbstbestimmung. Indes beide Thesen werden dem Problem nicht gerecht, das die Wirklichkeit der menschlichen Persönlichkeit stellt: wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht. Dieser innere, in die letzte Einheit der Persönlichkeit hineinreichende Zwiespalt kommt in der Theorie Kants nicht zur vollen Anerkennung. Immerhin ist doch diese Theorie mit ihrer eigenen Zwiespältigkeit ein Spiegelbild jenes ungleich tieferen Zwiespaltes der menschlichen Persönlichkeit selbst.

Unmittelbar an ihn heran reicht Kants Lehre vom radikalen Bösen. Das läßt gerade die genauere Ausführung dieser Lehre, wie sie in der Religionsschrift („Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft") gegeben wird, erkennen [33]).

Das Böse wird auf das intelligible Ich selbst zurückgeführt; es wird aus der Umkehrung der sittlich-normalen Ordnung der

---

[33]) Anfänge finden sich auch in den beiden „Kritiken" der reinen und der praktischen Vernunft.

Triebfedern, nämlich aus der Überordnung der Eigenliebe oder Selbstsucht über die Forderung des Sittengebotes hergeleitet. Die enge Berührung mit Luthers Beurteilung von Sünde und Schuld ist unverkennbar. Daß das Böse in der innersten Gesinnung des Menschen wurzelt und daß doch der Mensch selbst für dieses Böse verantwortlich ist, diese Doppeleinsicht liegt Kants Lehre vom radikalen Bösen zugrunde. So dürfen wir in dieser Lehre die tiefste und bedeutsamste Konzeption des großen Philosophen sehen. Das entgegengesetzte Urteil Goethes, Kant habe mit dieser Lehre seinen Philosophenmantel besudelt, beruht teils auf Mißverständnis, teils auf Voreingenommenheit. Tatsächlich kommt Kant mit den Ausführungen über das radikale Böse in eine Lebensnähe, wie sie sonst bei ihm ganz selten ist. Man vergegenwärtige sich z. B. folgende Sätze aus dem 2. Stück der Religionsschrift: „So früh wir auch auf unseren sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit richten mögen, so finden wir, daß es mit ihm nicht mehr res integra ist, sondern wir davon anfangen müssen, das Böse, was schon Platz genommen hat (es aber, ohne daß wir es in unsere Maxime aufgenommen hätten, nicht würde haben tun können), aus seinem Besitz zu vertreiben."

Wenn Kant diese Lehre vom radikalen Bösen zum beherrschenden Gesichtspunkt seiner Ausführungen über das menschliche Ich oder die menschliche Persönlichkeit gemacht hätte, würden auch diese sehr viel lebenswahrer und sehr viel weniger wirklichkeitsfremd ausgefallen sein, als es der Fall ist. Und sie hätten dann auch auf das Ganze seines philosophischen Denkens einen bedeutsamen Einfluß üben müssen. In der vorliegenden Gestalt seiner Philosophie kann davon nicht die Rede sein. Ja, auf den Systemzusammenhang dieser Philosophie gesehen muß die Lehre vom radikalen Bösen als ein Fremdkörper beurteilt werden. Da gilt ausschließlich der Satz: Du kannst, denn Du sollst. Das ist sogar in der Religionsschrift, in der allein jene Lehre ausführlich behandelt wird, unverkennbar [34]). Da wo Kant die letztere in den eigentlichen Zusammenhang seines Systems eingliedert, beschränkt er ihre Bedeutung auf die einer praktisch brauchbaren Annahme [35]). Indes — und das ist nun gerade wegen des skizzier-

[34]) Vgl. die scharfsinnige und lichtvolle Untersuchung von Martin Schulze, Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1927.

[35]) Schulze, S. 46, 58.

ten Sachverhalts besonders beachtenswert — er kommt dann doch wieder auf sie zurück und hält mit größter Zähigkeit an ihr fest. Die Lehre vom radikalen Bösen bedeutet also für Kant eine Einsicht, die er auch der Konsequenz des eigenen Systems nicht opfern wollte oder konnte. Um so wertvoller muß sie uns als Bestätigung der an diesem Systemzusammenhang geübten Kritik sein.

Von hier aus ist sogleich noch die heute beliebte Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Idealismus ins Licht zu rücken. Die Frage hat etwas Schillerndes, solange der Begriff des Idealismus nicht eindeutig bestimmt wird. Denkt man in erster Linie an Kant als den bahnbrechenden Begründer des Idealismus und stellt dabei neben seiner kritischen Begrenzung der rationalen Erkenntnisfähigkeit und neben seiner Lehre vom Primat der praktischen Vernunft mit der imperativen Ethik gerade auch seine Lehre vom radikalen Bösen stark in Rechnung, dann muß das Urteil ungleich günstiger lauten, als wenn man die späteren Systeme im Auge hat, die den idealistischen Systemansatz Kants in der vorher schon genannten Richtung noch schroffer und einseitiger durchgeführt haben.

Dabei ist noch zu beachten, daß bei Kant die Lehre vom radikalen Bösen — rein auf die Sache gesehen, d. h. von der Konstruktion des Systemzusammenhangs abgesehen — mit den soeben genannten wichtigsten Bestandteilen seines weltanschaulichen Denkens, der grundsätzlichen Bekämpfung des Intellektualismus und der im Korrelatverhältnis zu ihr stehenden Überordnung der praktischen Vernunft über die theoretische, sachlich aufs engste verbunden ist.

Und was Schleiermacher betrifft, so ist seine restlose Einordnung in den Idealismus überhaupt zu beanstanden. Schleiermachers Bedeutung für die evangelische Theologie beruht nicht auf seinen von ihm selbst als dilettantisch beurteilten Versuchen einer Umbildung der zeitgenössischen idealistischen Identitäts-Philosophie, sondern sie beruht auf seiner Einsicht in das Beziehungsverhältnis zwischen der fides quae creditur und fides qua creditur.

Da diese Einsicht durch das Glaubensverständnis der Reformation bedingt ist, weist sie auch auf dasselbe zurück. Sie umschließt also die Anweisung, dieses Glaubensverständnis der Reformation zum grundlegenden Ansatz der evangelischen Theologie zu machen. Schleiermacher hat denn auch auf diesen Zusammenhang ausdrücklich hingewiesen. Er selbst hat freilich das

Glaubensverständnis der Reformation nicht rein und voll zu entfalten vermocht. Aber der genannte Ansatz seiner theologischen Grundposition enthält die programmatische Anweisung zu dieser Aufgabe.

Blicken wir von hier aus nochmals zurück auf das Problem der Persönlichkeit, so erhellt von neuem, daß es sich in der Beleuchtung des christlichen Glaubens aufs äußerste verschärft, daß aber andererseits gerade dadurch der Weg sichtbar wird, der seine Überwindung erhoffen läßt. Der christliche Glaube vollzieht die Beurteilung von Sünde und Schuld (des „Bösen") im Hinblick auf den Gnadenwillen Gottes. Sehr mit Recht hat Schleiermacher auf diesen Umstand nachdrücklichst den Finger gelegt[36]). Seine Anweisung ist hier um so bedeutsamer, als im übrigen seine eigene Sündenlehre sehr stark durch einen Einschlag „idealistischer" Spekulation beeinträchtigt wird. Aber von seinem vorher genannten theologischen Grundansatz aus hat er doch für die prinzipielle Beurteilung von Sünde und Schuld ganz im Sinn der Reformation den richtigen Weg gewiesen. Erst im Hinblick auf den heiligen, im Kreuz Christi erkennbaren Gnadenwillen Gottes, ist über Sünde und Schuld sachgemäß zu urteilen.

Und zwar ergibt sich von hier aus, daß die Sünde vor allem unter eine doppelte Beurteilung zu stellen ist, deren beide Momente aufs engste zusammengehören. Die Sünde ist „Abwendung von Gott" und sie ist „unsere ursprüngliche Tat"[37]). Sie ist Abwendung von Gott: d. h. also: Der Mensch gehört eigentlich und wesensmäßig zu Gott; wesensmäßig, weil schöpfungsmäßig, als kreatürliches, von Gott geschaffenes Geistwesen hat er diese seine geistige Wesensbestimmtheit nur durch seine Geschöpflichkeit und also in der Anerkennung Gottes als seines Schöpfers. Daß er Gott diese Anerkennung versagt und sich damit von Gott abwendet, ja sich *gegen* Gott wendet und sich, soviel an ihm liegt, an Gottes Stelle setzt, sich also selbst zu Gott macht, das ist aufs Letzte gesehen — seine Sünde.

Prachtvoll beschreibt Luther im Großen Katechismus in der Behandlung des Schöpfungsglaubens diese Ur- und Grund-Sünde des Menschen. „Denn, wo wirs von Herzen glaubten (was das Wort Schöpfung sagt), würden wir auch darnach

---

[36]) Der christliche Glaube, 2. Aufl. § 65/66.
[37]) Vgl. Schleiermacher a. a. O. § 63.

tun und nicht so stolz hergehen, trotzen und uns brüsten, als hätten wir das Leben, Reichtum, Gewalt und Ehre usw. von uns selbst, daß man uns fürchten und dienen müßte, wie die unselige verkehrte Welt tut, die in ihrer Blindheit ersoffen ist, aller Güter und Gaben Gottes allein zu ihrer Hoffart, Geiz, Lust und Wohltagen mißbraucht, und Gott nicht einmal ansähe, daß sie ihm dankte, oder für einen Herrn und Schöpfer erkennete."

Das ist Abwendung von Gott, Loslösung von Gott, Ungehorsam wider Gott, Empörung gegen Gott. Und alles wurzelt in dem einen: es ist Unglaube. Sünde ist aufs Letzte und Entscheidende gesehen, Unglaube, Unglaube und als solcher Verkehrung des rechten Verhältnisses zu Gott. Kurz und bündig sagt es das Wort des Apostels: was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde (Röm. 14, 23). Es ist unbestreitbar ein Verdienst Kierkegaards, daß er diese Einsicht wieder aufs nachdrücklichste eingeschärft hat. Von ihm hat sie auch Karl Barth übernommen. Sie gehört zu dem Komplex bedeutsamer Wahrheitsmomente seiner Theologie.

Aber an dem anderen, vorher auch schon genannten Punkt versagen nun beide, Kierkegaard und Barth. Die Sünde ist „unsere ursprüngliche Tat"; das heißt zunächst und vor allem: wo immer Sünde geschieht, sind Menschen für sie verantwortlich, tragen Menschen die Schuld an ihr. Jede naturhafte Betrachtung, die die Sünde im letzten Grunde auf das faktische Verhältnis von Natur (= Sinnlichkeit) und Geist zurückführt, bleibt hinter der genuin christlichen Glaubensposition zurück. So ist es in der weiteren Ausführung Schleiermachers infolge des Eindringens idealistisch-identitätsphilosophischer Spekulation. So ist es aber in anderer Weise auch bei Kierkegaard und Barth. Denn beiden gilt die naturhafte kreatürliche Existenzweise des Menschen als solche als sündig. Ja gerade Barth hat diesen Gedanken, den er von Kierkegaard übernommen hat, vielfach noch schroffer durchgeführt als der dänische Theologe.

Aber dieser Gedanke ist mit dem christlichen Schöpfungsglauben schlechthin unvereinbar. Um nachträglich doch wieder einen Ausgleich mit dem Schöpfungsglauben herbeizuführen, sehen sich daher jene beiden zu einer weiteren Einseitigkeit, jetzt in der entgegengesetzten Richtung, genötigt. Sie setzen nämlich Sünde und Schuld in jedem Einzelfall völlig und vorbehaltlos einander gleich. Sünde soll als solche immer und ohne weiteres zugleich

Schuld sein, nämlich Schuld des betreffenden Einzelnen. Jede Unterscheidung von Sünde und Schuld wird verworfen. In der Art, wie diese Stellungnahme vertreten wird, besteht allerdings zwischen Kierkegaard und Barth ein gewisser Unterschied, auf den wir aber in diesem Zusammenhange nicht weiter einzugehen brauchen. Denn im Ergebnis besteht wieder völlige Einigkeit, indem Barth die entscheidende Stellungnahme Kierkegaards auch hier übernimmt. Sünde und Schuld werden als identische Begriffe gefaßt. In keiner Weise und in keiner Richtung soll ein Unterschied zwischen Sünde und Schuld zulässig sein. Das ist aber wieder die einseitige Überspannung eines Wahrheitsmoments, die eine sachgemäße und dabei in die letzte Tiefe des Sachverhalts dringende Beurteilung von Sünde und Schuld verhindert. Eine solche wird gerade erst durch die bewußte, scharfe und eindeutige Unterscheidung von Sünde und Schuld möglich. Denn Sünde und Schuld decken sich nicht immer restlos. Zwar alle Sünde der Menschheit ist ihre Schuld. Gesamtsünde und Gesamtschuld der Menschheit decken sich also. Aber im konkreten Einzelfall besteht nicht immer dieselbe Gleichung von Sünde und Schuld. Da muß vielmehr zwischen dem rein objektiven Tatbestand der betreffenden Sünde und dem jeweiligen Schuldanteil des Einzelnen unterschieden werden. Sonst erfolgt auch hier der Rückfall aus der ethisch-personalistischen in die bloß naturhafte Betrachtung.

Die ethisch-personalistische Betrachtung muß aber auf christlichem und zumal christlich-evangelischem Standpunkt für unseren ganzen Problemkomplex die durchaus übergreifende und letztlich ausschlaggebende sein. Denn sie ist durch den christlichen — wiederum: zumal durch den christlich-evangelischen — Gottesgedanken selbst bedingt. Der Gott des christlichen Glaubens ist ein geistig-ethisch-persönlicher Gott. Die geistig-ethische Gottpersönlichkeit ist es, die für den christlichen Glauben Gott vor allem und im Tiefsten charakterisiert. Denn es ist ja Gottes Selbstoffenbarung im geistig-ethischen Personleben Jesu Christi, der gehorsam war bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz, die hier den Gottesglauben beherrscht. Deshalb gewinnt hier auch der Vatername als Bezeichnung für Gott und als Kennzeichnung seines Verhältnisses zu den Menschen eine ganz andere Bedeutung als irgendwo sonst in der Religionsgeschichte, eine ganz andere auch als im Alten Testament. Er ist der Vater, von dem „alle Vaterschaft

(jedes Vaterverhältnis) im Himmel und auf Erden den Namen hat“ [38]), Urgrund und Urquell also alles geistig-ethischen Personlebens. Deshalb kann das kreatürliche Personleben nur im Anschluß an ihn und im Zusammenhang mit ihm zur wahren Entfaltung kommen.

Der Glaube im besprochenen Sinne ist also Voraussetzung und Bedingung kreatürlicher Persönlichkeit. Deshalb ist aber, da der Glaube nie naturhaft fertig und abgeschlossen ist, da er immer unter dem Gericht des Wortes „ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben“ und damit unter dem Gericht des lebendigen Gottes selbst steht, auch die kreatürliche Persönlichkeit selbst nie fertig, nie geschlossen, nie einheitlich, sondern bleibt immer in der Unfertigkeit, Uneinheitlichkeit, Zerrissenheit.

[38]) Eph. 3, 15.

Viertes Kapitel.

Die Kirche.

Die Theologie ist kirchliche Wissenschaft.

Denn die christliche Religion, deren wissenschaftliches Verständnis die Aufgabe der Theologie ist, hat ihre konkrete geschichtliche Existenz in der Kirche. Genauer ist allerdings im Hinblick auf die heute und seit langem bestehende Situation der christlichen Kirche zu sagen: die christliche Religion hat ihre konkrete geschichtliche Existenz in den christlichen Kirchen. Denn es gibt ja eine Mehrzahl christlicher Kirchen. Indes dieser Umstand, daß sich die ursprünglich einheitliche christliche Kirche in eine Mehrzahl von Kirchen differenziert hat, kommt für uns im Augenblick nicht in Betracht. Denn — auch abgesehen davon, daß die neuestens entstandene ökumenische Bewegung diesen Zustand als unnormal empfindet und deshalb Mittel und Wege sucht, ihn, sei es ganz, sei es wenigstens teilweise, zu überwinden — ändert er nichts an der in unserem gegenwärtigen Zusammenhang allein entscheidenden Tatsache, daß die christliche Religion ihre konkrete geschichtliche Existenz jeweilig in der betreffenden Kirche und also, aufs Ganze gesehen: daß sie sie überhaupt in der Kirche hat.

Damit soll nicht gesagt sein, daß sich die Bedeutung der christlichen Religion für das heutige Geistesleben auf den Umkreis der christlichen Kirchen beschränkt. Das ist ganz und gar nicht der Fall. Vielmehr reicht der Einfluß der christlichen Religion weit über diesen Umkreis hinaus. Aber auch das ändert wieder nichts an der vorher genannten Tatsache.

Für existentielles Denken ist es daher das Gewiesene, die theologische Aufgabe auf die konkrete geschichtliche Existenz der christlichen Religion zu verweisen. Es gehört zu den großen Verdiensten Schleiermacher's, die enge Zusammengehörigkeit der Theologie als Wissenschaft und der Praxis des kirchlichen Lebens ins Licht gestellt zu haben.

In diesem Rahmen ergibt sich nun aber doch aus dem Sach-

verhalt, auf den vorher hingewiesen wurde, eine Frage, die wir genauer ins Auge fassen müssen. Wenn die christliche Kirche nicht als geschlossene Einheit existiert, so ist damit gegeben, daß der Begriff der Kirche nicht eindeutig, sondern umstritten ist. Es fragt sich also, welcher Begriff der Kirche als der sachgemäße und normative gelten soll. Auf evangelischem Standpunkt ist von vornherein klar, daß den Ausschlag darüber allein die Heilige Schrift zu geben hat. *Nur der schriftgemäße Begriff der Kirche kann für die evangelische Betrachtung als der sachgemäße und normative gelten.* Die Frage ist also dahin zu präzisieren, welches der schriftgemäße Begriff der Kirche ist. Diese Frage ist in letzter Zeit schon mehrfach in die Diskussion hineingezogen worden, die von den verschiedensten Ausgangspunkten aus und unter den verschiedensten Gesichtspunkten über den kirchengeschichtlichen Problemkomplex der Kirche geführt worden ist. Wir können hier diese Diskussion nicht in ihrem ganzen Umfange und in allen ihren Verzweigungen vorführen. Wir halten uns vielmehr streng an unsere eigene Fragestellung nach dem schriftgemäßen Begriff der Kirche. Doch werden wir auch so Gelegenheit haben, zu den wichtigsten Streitfragen und Problemen jener Diskussion Stellung zu nehmen [39]).

---

[39]) Aus der Literatur sei außer den Kommentaren zu Matth. 16, 28 folgendes hervorgehoben:

Rudolf Sohm, Kirchenrecht I. — Derselbe, Urchristentum und Katholizismus (Abhandlungen der Philol.-Histor. Klasse der K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss., Bd. 27, H. 3, 1909).

Adolf v. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910. — Otto Scheel, Die Kirche im Urchristentum, Tüb. 1912. — Erich Förster, Kirchenrecht vor dem ersten Clemensbrief (in Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, S. 68 ff.). — Karl Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem des Urchristentums (Sitz.-Ber. der Preuß. Akad. d. Wiss., 1921).

Ferd. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee (in: Festgabe für Ad. v. Harnack, Tüb. 1921, S. 143 ff.). — Derſ., Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus (in Theolog. Stud. u. Kritiken, 1922). — Derſ., Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde in Jerusalem (in Festgabe für Karl Müller, 1922).

Karl Ludwig Schmidt, Die Kirche des Urchristentums (in Festgabe für Ad. Deißmann, Tüb. 1927, S. 258 ff.).

Die Aufgabe, den schriftgemäßen Begriff der Kirche herauszustellen, führt uns aber in eine eigentümliche Schwierigkeit. Denn diese Aufgabe setzt genau genommen die Verständigung darüber voraus, was überhaupt im evangelischen Sinne „schriftgemäß" ist und wie nach evangelischen Grundsätzen solche „schriftgemäßen" Aussagen zu finden sind. Die eingehende Erörterung dieser Fragen kann aber erst stattfinden, wenn alle Vorbedingungen für ihre sachgemäße Behandlung erfüllt sind.

Wir müssen deshalb hier einige grundsätzliche Aufstellungen vorwegnehmen. Andererseits wird sich aber schon hier eine erste Probe auf die Richtigkeit dieser Grundsätze ergeben. Denn schon in der Anwendung auf das konkrete, hier in Frage stehende Problem muß sich zeigen, ob diese Grundsätze innerlich zusammengehören, und ob sie die konkrete Problemlage in ihrer Tiefe zu fassen vermögen. Gerade ein solches Wechselverhältnis von konkreter Erprobung und prinzipieller Begründung ist methodisch besonders wertvoll. Wir werden sehen, daß auch das theologisch-methodische Grundprinzip — wir bezeichnen es als religionspsychologischen Zirkel — dieses Wechselverhältnis einschließt. Die in Betracht kommenden Grundsätze sind folgende:

1. Der christliche Glaube beruht seiner eigenen Glaubensüberzeugung gemäß auf der in Jesus Christus gipfelnden Selbstoffenbarung Gottes in der biblischen Religionsgeschichte. Daß für alles Verständnis des christlichen Glaubens — also auch für das theologisch-wissenschaftliche — seine eigene Glaubensüberzeugung grundlegend sein muß, bedarf keiner weiteren Erörterung mehr. Wirklichkeitssinn und existentielles Denken, die uns immer als Voraussetzung theologischer Arbeit gelten, lassen es nicht anders zu.

2. Altes Testament und Neues Testament sind in stufenmäßiger Abfolge die Urkunden dieser biblischen Religionsgeschichte und demgemäß auch der in ihr bezeugten Selbstoffenbarung Gottes. — In den einleitenden Worten des Hebräerbriefes ist der dieser Einsicht zugrunde liegende Sachverhalt besonders deutlich ausgesprochen. Und im Prolog des Johannes-Evangeliums wird der entscheidende Hauptsatz [40]) „Das Wort ward Fleisch und

Otto Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche, Berl. 1927. — Derf., Nachspiel. Eine Aussprache mit den Freunden und Kritikern des „Jahrhunderts der Kirche", Berl. 1928.

[40]) Diesen Satz hat Schleiermacher mit Recht als das Grundthema aller christlichen Glaubenslehre bezeichnet.

wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit" näher bestimmt durch den nachfolgenden „Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden."

3. Altes Testament und Neues Testament gehören demnach aufs engste zusammen. Aber für den christlichen Glauben hat das Alte Testament nur indirekte, nicht direkte Bedeutung. Denn nur im Licht der Neutestamentlichen Gottesoffenbarung ist die Alttestamentliche Religionsgeschichte vom Glauben sinngemäß zu verstehen.

4. Als Urkunde der geschichtlichen Offenbarung Gottes ist die Heilige Schrift zugleich Glaubenszeugnis. Nur in Berücksichtigung dieses ihres Charakters als Glaubenszeugnis kann daher die sachgemäße Benutzung der Heiligen Schrift in Glaubenssachen erfolgen. An diesem Punkt liegt der Grundfehler der altprotestantischen Dogmatik, speziell ihrer Verbal-Inspirationslehre. An diesem Punkt besteht aber auch heute noch vielfache Unklarheit und Unsicherheit; das gilt in besonderem Maße für die dialektische Theologie Karl Barths.

5. Die in Jesus Christus erfolgte Gottesoffenbarung ist die Selbstoffenbarung Gottes in dem Leben und Lehren, dem Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Alle diese Momente gehören einheitlich zusammen. Sie dürfen also nicht auseinandergerissen werden. Übergeordnete Bedeutung aber kommt dem Kreuz d. h. dem Todesleiden Jesu Christi zu, da in ihm die Offenbarung des heiligen Liebeswillens Gottes dem Glauben am konkretesten faßbar wird. Als unmittelbares Komplement ist jedoch mit dem Tode die Auferstehung zusammen zu nehmen, da erst durch sie jene Liebestat Gottes sich als Liebestat Gottes erweist.

Die Auferstehung Jesu Christi ist seine Erhebung in die Gemeinschaft ewigen Lebens mit Gott. Sie ist also notwendig personalistisch (personhaft) zu denken, d. h. auf die konkrete Persönlichkeit des am Kreuz Gestorbenen zu beziehen; nicht aber ist sie ebenso notwendig naturhaft zu denken, d. h. auf den ins Grab gelegten Leichnam zu beziehen.

6. Die Lehre Jesu Christi darf aus dem Zusammenhang mit jenen anderen vorher genannten Momenten nicht isoliert werden, da sie ihre Offenbarungs-Bedeutung nur durch den Zusammenhang mit jenen erhält. Es ist falscher Historismus, die Glaubens-

entscheidung jeweilig auf einzelne Worte der synoptischen Überlieferung gründen zu wollen. Mit solch falschem Historismus verbindet sich dann vielfach ein nicht weniger falscher Psychologismus, der aus der historisch erschlossenen d. h. vermuteten Situation die betreffende Stimmung und Denkweise Jesu Christi erschließen will. So gewiß solche Versuche für die theologisch-historische Forschung auf ihrem eigenen historischen Sondergebiet nicht nur berechtigt, sondern unerläßlich sind, so gewiß ist doch auf sie die Glaubensentscheidung nicht zu gründen und deshalb auch nicht die dogmatische Entscheidung. Maßgebend muß vielmehr das einheitliche Glaubenszeugnis des Neuen Testaments sein, wie es den verschiedenen Hauptschichten desselben gemeinsam ist, also vor allem der paulinischen, der synoptischen und der johanneischen.

Nach diesen Grundsätzen erhalten wir für unsere Frage nach dem schriftgemäßen Begriff der Kirche folgende methodische Regeln:

1. Zum Prinzip der Entscheidung sind nicht die etymologischen und historischen Untersuchungen über den neutestamentlichen Begriff ecclesia und die ihm entsprechenden hebräischen und aramäischen Worte zu machen. Die Bedeutung dieser Untersuchungen für das Verständnis der historisch-genetischen Einzelfragen bleibt dabei durchaus vorbehalten.

Es ist umstritten, ob für das neutestamentliche ecclesia das alttestamentliche Grundwort qahal oder eda ist. Doch ist das Erstere das weitaus wahrscheinlichere. In der Spetuaginta-Übersetzung entspricht dem alttestamentlichen qahal gewöhnlich das griechische Wort ecclesia, dagegen dem alttestamentlichen eda gewöhnlich das griechische synagoge. qahal bedeutet im Alten Testament die Volksversammlung oder Gemeindeversammlung, speziell auch als Kultusgemeinschaft[41]). Indes, so beachtenswert dieser Zusammenhang mit der alttestamentlichen Religionsgeschichte ist, der spezifische Sinn des neutestamentlichen Begriffs der ecclesia ist von hier aus nicht zu erfassen, sondern nur von dem Offenbarungsgehalt des Neuen Testaments aus.

2. Zum Prinzip der Entscheidung ist auch nicht das einzelne auf die Kirche sich beziehende Jesuswort zu machen, das

---

[41]) Das genauere hierüber in K. L. Schmidts sehr beaachtenswerter Abhandlung, a. a. O. S. 258 ff.

Matth. 16, 18 überliefert ist: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine ecclesia bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen." Es ist vielmehr der Grundfehler der römisch-katholischen Lehre von der Kirche und damit schließlich der Grundfehler der römisch-katholischen Gesamtbetrachtung überhaupt, daß sie ihre Auffassung von der Kirche auf dieses eine Wort des Neuen Testaments gründet. Es ist ja das Wort, mit dem die römische Kirche den sogenannten Primat des Papstes als des römischen Bischofs begründet, das Wort, das in großen Lettern an der Kuppel der Peterskirche in Rom prangt und das auf dem vatikanischen Konzil auch als letzte Instanz für das Unfehlbarkeitsdogma geltend gemacht worden ist.

Vor aller Reflexion auf die exegetischen und historischen Einzelprobleme ist eine solche Benutzung der Stelle nicht nur als völlig unberechtigt, sondern auch als grundverkehrt zurückzuweisen. Es ist naivster Historismus, der hier im Ansatz vertreten wird, um dann in raffiniertester Weise ausgeschlachtet zu werden. Eine unbefangene Auslegung der Stelle muß mit verschiedenen Möglichkeiten rechnen. Hauptsächlich kommen folgende in Betracht:

a) Vielleicht stammt das Wort gar nicht von Jesus, sondern gehört der späteren Überlieferung an. Die isolierte Bezeugung im Matthäus-Evangelium läßt diesen Verdacht nicht ganz zur Ruhe kommen.

b) Vielleicht ist der Text überarbeitet. Eine alte Überlieferung kann in diesem Sinne verstanden werden. Dann könnte gerade die Erwähnung der Kirche spätere Eintragung sein[42]).

c) Nimmt man aber den Spruch in seinem jetzigen Wortlaut als echtes Jesuswort, dann kann sein Sinngehalt nach dem überlieferten Zusammenhang kaum zweifelhaft sein. Der Spruch ist an Petrus gerichtet, als dieser sich als erster zum Glauben an die

---

[42]) Es handelt sich um eine Notiz des Syrers Ephräm über das Diatessaron Tatians. Vgl. Ad. v. Harnack, Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche (in: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., 1918, S. 637 ff.). — Beachtenswerte Gegengründe von katholischer Seite bei G. Euringer, Der locus classicus des Primats (in: Festgabe für Alb. Ehrhard, 1922, S. 141 ff.); und bei J. Sickenberger, Eine neue Deutung der Primatstelle (in: Theolog. Revue 1926, S. 1 ff.). — Eine gute Orientierung bietet Th. Hermann, Zu Matth. 16, 18 und 19 (in: Theolog. Blätter, 1926, Sp. 203 ff.).

Gottessohnschaft Jesu bekannt hat. Er ist dann also schlechterdings unübertragbar, denn er bezieht sich auf eine im strengsten Sinne einzigartige Situation und ein ebenso einzigartiges Verhalten des Petrus. Abgesehen aber von dieser Einzigartigkeit und der mit ihr gegebenen Unübertragbarkeit ist es der Glaube im Sinne des eigenpersönlichen Vertrauens auf den in Jesus Christus offenbarten heiligen Liebeswillen Gottes, den der Spruch als Fundament der christlichen Kirche rühmt. Dies Letztere hat schon Luther richtig erkannt. Doch hat er sich, um diese tatsächlich entscheidende Einsicht möglichst scharf herauszustellen, mit Unrecht dazu fortreißen lassen, die Beziehung des Spruches auf Petrus, der in ihm als erster Vertreter und als Repräsentant solchen Glaubens erscheint, überhaupt zu bestreiten [43]).

[43]) Vgl. besonders die Ausführungen Luthers in seiner Streitschrift gegen Ambrosius Catharinus vom Jahre 1521; Weim. Ausg. VII, S. 708 ff. — Man kann die für das Verhältnis der Konfessionen zueinander so überaus wichtige Stelle Matth. 16, 28 geradezu als Musterbeispiel fassen, um sich an ihr das Recht und die Bedeutung der religionspsychologischen Denkweise klar zu machen. Denn für die religionspsychologische Betrachtung ergibt sich gerade aus ihren Grundprinzipien die Stellungnahme, die oben in den letzten Sätzen zum Ausdruck gebracht ist. Aus der neuesten Literatur sind zu dieser Stellungnahme zu vergleichen: K. L. Schmidt, a. a. O. S. 285 ff., und Ferd. Kattenbuschs vorher schon genannte Aufsätze, auf die K. L. Schmidt mit Recht nachdrücklich hinweist. Die Ausführungen Kattenbuschs liegen an den wichtigsten Punkten auch ihrerseits in der Richtung religionspsychologischer Einstellung. Leider schlagen sie aber vielfach in eine psychologistische Betrachtung um, mit der sich dann meist auch ein mehr oder weniger starker Historismus verbindet. Beides gilt z. B. für den Versuch K.s, als „Quellort der Kirchenidee" die Stelle Daniel 7, 9—28 mit dem Wort von dem „Volk der Heiligen des Höchsten" zu erweisen, indem er für das Bewußtsein Jesu zugleich die Identifikation des Menschensohnes mit dem leidenden Gottesknecht Jes. 53 voraussetzt. Der „Quellort" der Kirche — auf ihn kommt es an, nicht auf den Quellort der „Kirchenidee" — ist der Christusglaube der Jünger, speziell ihr Auferstehungsglaube. — Für die Frage nach der Entstehung dieses Christusglaubens haben gewiß die genannten Stellen des A. T.s besondere Bedeutung. Aber für die Wesensfrage der Kirche selbst sind sie sekundär und peripherisch. Das Umschlagen der religionspsychologischen Betrachtung in Psychologismus und Historismus ist bei Kattenbusch darin begründet, daß er die von ihm selbst zum

Zum Prinzip der Entscheidung kann aber auch diese Erwägung nicht genommen werden. Es wäre eine viel zu schmale Basis.

3. Prinzip der Entscheidung kann nur das Glaubenszeugnis des Neuen Testaments in seiner Einheitlichkeit sein, d. h. also das Glaubenszeugnis des Neuen Testaments, soweit es den verschiedenen Hauptschichten desselben gemeinsam ist. Diese Gemeinsamkeit und Einheitlichkeit ist aber nicht an der gedankenmäßigen Ausprägung der Glaubensüberzeugung zu bemessen und also erst recht nicht an den Einzelvorstellungen, sondern an der Grundüberzeugung des Glaubens selbst, die auch bei sehr verschiedenartiger gedankenmäßiger Ausprägung und Einzelvorstellungsweise gemeinsam sein kann. Die Aufgabe muß folglich gerade dahin gestellt werden, von den Einzelvorstellungen aus durch die gedankenmäßige Ausprägung hindurch die spezifisch neutestamentliche Glaubensüberzeugung über die Kirche herauszuarbeiten. Diese Problemstellung und diese methodische Behandlungsart bezeichnen wir als religionspsychologisch. Gerade sie sichert uns am besten gegen jeden Rückfall in Psychologismus und Historismus. Denn die berechtigten Wahrheitsmomente der psychologischen und der historischen Einstellung sind in ihr mitenthalten, so sehr sie im übrigen ihrerseits im bewußten schärfsten Gegensatz gegen die Einseitigkeiten der bloß psychologischen und der bloß historischen Betrachtungsweise steht.

Von dieser Grundlage aus ergeben sich nun in sachlicher Hinsicht folgende Aufstellungen:

1. Die neutestamentliche Auffassung von der Kirche ist durch zwei Gedankenreihen bestimmt, die ineinandergreifen, aber so, daß dabei doch die eine die primäre und übergeordnete, die andere die sekundäre und untergeordnete ist. Die übergeordnete Gedankenreihe ist soteriologisch-eschatologischer Art, die untergeordnete ist soziologischer Art. Jene betrifft die Kirche als Objekt des Glaubens, diese betrifft sie als Subjekt des kirchlichen Handelns.

Auf diese Doppelheit der Gesichtspunkte ist zunächst zu achten, wenn das Wesen der Kirche im Sinne des Neuen Testaments richtig verstanden werden soll. Die beiden Gesichtspunkte sind einander gewiß nicht gleichgeordnet und noch viel weniger gleich-

---

Teil geübte religionspsychologische Denkweise nicht wirklich prinzipiell vertritt und deshalb in dieser Hinsicht nicht zu einer klaren, in sich geschlossenen Position gelangt.

wertig. Aber es müssen doch beide von vornherein und grundsätzlich in Ansatz gebracht werden. Es muß also von vornherein und grundsätzlich auch der soziologische Gesichtspunkt beachtet und zur Geltung gebracht werden.

Es ist das Verdienst des Buches von Otto Dibelius „Das Jahrhundert der Kirche", die Unentbehrlichkeit des soziologischen Gesichtspunktes für das Verständnis der Kirche weiteren Kreisen nachdrücklich ins Bewußtsein gehoben zu haben. So ist vorbehaltlich der Stellungnahme zu den einzelnen von Dibelius behandelten Problemen zu urteilen. Und für diese Unentbehrlichkeit, für diese wesensmäßige Zugehörigkeit des soziologischen Gesichtspunktes zur Frage von der Kirche ist gar nicht bloß auf die praktischen Verhältnisse und Notwendigkeiten unserer unmittelbaren Gegenwart zu verweisen, sondern durchaus auch auf das Neue Testament. Schon im Neuen Testament kommt die Kirche nicht bloß als Objekt des Glaubens in Betracht, sondern auch als Subjekt kirchlichen Handelns genossenschaftlicher Art, nämlich institutionell-organisatorischer Art.

Die vielbesprochene Theorie des berühmten Kirchenrechtslehrers Rud. Sohm hat an diesem Punkt ihre schwache Stelle. Sohms Theorie hat unzweifelhaft die Problemlage in bedeutsamster Weise geklärt und dadurch gefördert. Sie wird für immer äußerst lehrreich bleiben. Ihre Hauptstärke hat sie in der Polemik gegen die römisch-katholische Lehre von der Kirche, deren Unrecht sie unwiderleglich aufweist. Sohm hat seine Theorie zu der These zugespitzt, das Wesen des Kirchenrechts stehe in Widerspruch zum Wesen der Kirche. Die These ist richtig, wenn im römisch-katholischen Sinne das Kirchenrecht nicht als menschliche Ordnung, sondern als jus divinum in Anspruch genommen wird. In der von dieser Näherbestimmung absehenden Verallgemeinerung ist aber die These unrichtig. Sohm sucht ihre Berechtigung durch den Nachweis zu begründen, die Urchristenheit habe nur den rein religiösen Begriff der Kirche gekannt, der jede korporative Organisation ausschließe. Alles, was uns den Eindruck solcher korporativen Organisation mache, sei im Sinne des Neuen Testaments lediglich die Erscheinung der einen Kirche mit ihren Charismen in empirischen Größen. Von christlichen Ortsgemeinden mit örtlicher Organisation und örtlichen Ämtern könne streng genommen keine Rede sein. Nach dieser Theorie Sohms ist also die Kirche im Neuen Testament nur Objekt des Glaubens, nicht außerdem zugleich Subjekt

kirchlichen Handelns. Der soziologische Gesichtspunkt genossenschaftlicher Organisation ist darnach ganz auszuschalten.

Und diese letztgenannte Auffassung, um die es in unserem Zusammenhange gerade geht, befürwortet neuestens auch Karl Ludw. Schmidt, ohne im übrigen die Theorie Sohms als ganze zu übernehmen [44]). Indes diese völlige Ausschaltung des soziologischen Gesichtspunktes für die Kirche des Neuen Testaments ist weder in der Form der Sohmschen Theorie noch in einer von ihr losgelösten Form haltbar. Schon der Umstand widerlegt sie, daß im Neuen Testament vielfach von Kirchen in der Mehrzahl die Rede ist. Von der Kirche als Objekt des Glaubens ist nur in der Einzahl zu sprechen. Sowohl in den Hauptbriefen des Apostels Paulus, wie in der Apostelgeschichte liegt jener Tatbestand vor [45]). In der synoptischen Überlieferung wird die ecclesia an der Stelle, wo das Wort im Matthäus-Evangelium zum zweiten Mal erscheint, in ausgesprochenster Weise unter den soziologischen Gesichtspunkt gestellt. Matth. 18, 17: „Höret er die (deine Zeugen) nicht, so sage es der ecclesia, höret er die ecclesia nicht, so halte ihn als einen Heiden und Zöllner." Nun ist freilich die Ursprünglichkeit dieses Spruches stark angefochten. Aber auch der andere, bald darauf folgende Spruch, auf den sich Sohm mit Vorliebe beruft und der ja tatsächlich gegenüber dem römischen Kirchenbegriff von größter Wichtigkeit ist, umschließt doch implicite auch das soziologische Moment: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen." Das Versammeltsein und also das Sich-Versammeln im Namen oder genauer: auf den Namen Jesu Christi hin, gehört ja auch nach diesem Spruch mit zum Wesen der Sache.

Schließlich sei noch angemerkt, daß auch die Sonderfrage, die das Interesse Otto Dibelius' an der soziologischen Struktur der Kirche beherrscht, die Unterscheidung von Kirche und Sekte, eine Grundlage am Neuen Testament hat. Die erste Judenchristenheit in Jerusalem hat nach dem Zeugnis des Galater-

---

[44]) Vgl. K. L. Schmidts Vortrag „Das Kirchenproblem im Urchristentum" auf dem ersten Deutschen Theologentag (in: „Deutsche Theologie, Göttingen 1928) und Theolog. Blätter, 1927, Nov.).

[45]) Röm. 16, 4. 16; 1. Kor. 7, 17; 11, 17; 14, 33; 16, 1. 19; 2. Kor. 8, 1. 18. 19. 23. 24; 11, 8. 28; 12, 13; Gal. 1, 2. 22; 1. Thess. 12, 14; 2. Thess. 1, 4; Act. 14, 23; 15, 41; Apok. 1, 4. 11. 20; 2, 7 ff. 23; 22, 16.

briefes (Gal. 2) und der Apostelgeschichte (Kap. 15) in der Gefahr gestanden, sich zur Sekte, nämlich zu einer Sekte des Judentums, zu gestalten. Paulus hat diese Gefahr abgewendet. Das war der Sinn seiner Auseinandersetzung mit Jakobus und Petrus, sowie der Sinn seines Kampfes gegen die „falschen Brüder". Die Tendenz auf Universalität gehört hiernach wesensmäßig zum Begriff der Kirche. Diese Tendenz auf Universalität ist in der ökumenischen Bewegung unserer Tage neu zum Durchbruch gekommen. Hierauf beruht letztlich die Bedeutung der ökumenischen Bewegung. Es ist nicht zufällig, daß der schwedische Theologe und Kirchenmann Söderblom der einflußreichste Vorkämpfer dieser Bewegung geworden ist. Denn er hat die Tendenz der Kirche auf Universalität am klarsten erkannt. Dazu hat ihn offenkundig die am Studium der gesamten Religionsgeschichte gewonnene religionspsychologische Schulung und der dadurch erworbene religionspsychologische Scharfblick befähigt. Zugleich ist aber auch ersichtlich, daß die ökumenische Bewegung sich nicht auf das Programm von Stockholm („Leben und Wirken") beschränken darf, sondern auch das Programm von Lausanne („Glaube und Verfassung der Kirchen") mitumfassen muß. Das ist ja denn auch die von Söderblom selbst vertretene Position.

2. Von den beiden Gedankenreihen, welche die neutestamentliche Auffassung vom Wesen der Kirche bestimmen, faßt sich die übergeordnete soteriologisch-eschatologische dahin zusammen, daß die Kirche der Leib Christi ist d. h. der lebendige Christus in der Einheit mit den an ihn und durch ihn an Gott Gläubigen. In dem Bilde, daß die ecclesia ein Leib sei, hat Paulus diesem Gedanken wiederholt Ausdruck gegeben: „Also sind wir viele ein Leib in Christus, aber untereinander ist einer des anderen Glied (Röm. 12, 5); „Ihr aber seid der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil" (1. Kor. 12, 27 vgl. 12, 13; 10, 17). „Und er ist das Haupt des Leibes, nämlich der ecclesia" (Kol. 1, 18). Der Epheser-Brief hat dann dieses Bild noch weiter ausgeführt. In anderem Bilde begegnet derselbe Gedanke auch im Johannes-Evangelium, nämlich im Bilde vom Weinstock und von den Reben: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt, und ich in ihm, der bringt viele Frucht" (Joh. 15, 5). Im sog. hohepriesterlichen Gebet kehrt der Gedanke ohne Bild wieder: „Auf daß sie alle eins seien, gleichwie Du, Vater, in mir und ich in Dir; daß auch sie in uns eins seien" (Joh. 17, 21).

Diese soteriologisch-eschatologische Gedankenreihe ist völlig einheitlich und eindeutig. Sie ist soteriologisch, sofern sie den im Glauben mit Christus Verbundenen das durch Christus beschaffte Heil zusichert. Sie ist aber zugleich eschatologisch, sofern dieses Heil erst im Jenseits (d. h. in der Ewigkeit) zur Vollendung kommt. Bei Paulus steht die Gedankenreihe vom Leib Christi in engster Beziehung zum Auferstehungsglauben: „Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendesten unter allen Menschen. Nun aber ist Christus auferstanden von den Toten und der Erstling geworden unter denen, die da schlafen.... Denn gleichwie sie in Adam alle sterben, also werden sie in Christus alle lebendig gemacht werden. Ein jeglicher aber in seiner Ordnung. Der Erstling Christus; danach die Christus angehören, wenn er kommen wird" (1. Kor. 15, 19 ff.). Im Johannes-Evangelium liegt im Rahmen der andersartigen vorher skizzierten Ausdrucksweise der gleiche Sachverhalt vor: „Und ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die Du mir gegeben hast, auf daß sie eins seien, gleichwie wir eins sind... Vater ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir seien, die Du mir gegeben hast, daß sie meine Herrlichkeit sehen, die Du mir gegeben hast" (Joh. 17, 22 ff.).

Diese soteriologisch-eschatologische Gedankenreihe läßt sich aber auch als pneumatologisch charakterisieren. Und auch dieser Umstand muß von vornherein beachtet werden, wenn ein sachgemäßes Verständnis gesichert werden soll. Die Erlangung des Heils als Eingliederung in den Leib Christi wird durch Gottes Heiligen Geist, der zugleich der Geist Jesu Christi ist, vermittelt. Zu Beginn des Abschnittes, in dem Paulus den Gedanken vom Leib Christi am eingehendsten darlegt, erinnert er vorab daran, daß niemand Jesus „Herr" (= Haupt der ecclesia) heißen kann ohne durch den Heiligen Geist (1. Kor. 12, 3). Und weiterhin bemerkt er im Hinblick auf Taufe und Abendmahl, daß die Christen durch einen Geist alle zu einem Leibe getauft und zu einem Geist getränket sind (1. Kor. 12, 13). Deshalb kann ja Paulus die Christen auch kurzweg als „Heilige" bezeichnen. Dem entspricht es, daß im Johannes-Evangelium gerade im Zusammenhang der in Frage kommenden Ausführungen wiederholt von dem Heiligen Geist als dem Tröster und dem Geist der Wahrheit die Rede ist[46]). Auch daran ist zu erinnern, daß in der

[46]) Ev. Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7; 13 ff., vgl. 17, 17 ff.

Apokalypse die 7 Sendschreiben gleichmäßig mit der Mahnung schließen: wer Ohren hat zu hören, der höre, was der Geist den Kirchen sagt. In dem Umstand, daß diese soteriologisch-eschatologische Gedankenreihe, die zugleich pneumatologischen Charakter trägt, die primäre und übergeordnete ist, liegt es begründet, daß die neutestamentliche ecclesia sowohl die Gesamtgemeinde wie die Einzelgemeinde bedeutet. Jede Einzelgemeinde repräsentiert eben an ihrem Teil die Gesamtgemeinde: „Ihr seid der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil."

3. Die soziologische Gedankenreihe ist nicht ebenso einheitlich wie jene erstbesprochene. Sie differenziert sich vielmehr im einzelnen vielfach. Einheitlich ist immerhin der übergreifende Gedanke, der im Begriff der „Erbauung" (Förderung auf das letzte Ziel, das ewige Heil hin) zum Ausdruck kommt. Ordnung und Ämter der Kirche dienen diesem Zwecke ihrer Erbauung; sie haben allein an diesem Zweck ihr Prinzip und ihr Kriterium. Die grundsätzliche Darlegung des Paulus im 14. Kapitel des 1. Korinther-Briefes belegt diesen Sachverhalt ganz unmißverständlich.

Von besonderer Bedeutung ist dabei im Hinblick auf die spätere kirchengeschichtliche Entwicklung und die durch diese veranlaßten Unterschiede der christlichen Konfessionskirchen, daß das Neue Testament keine einheitliche Amtsregelung kennt, am allerwenigsten so, daß es ihr entscheidende Wichtigkeit beimäße. Vielmehr ist in dieser Hinsicht die Situation aufs Ganze gesehen durch Unbestimmtheit und Verschiedenartigkeit charakterisiert. Verhältnismäßig am häufigsten werden „Älteste" (Presbyter) erwähnt. Aber wie diese Bezeichnung näher zu verstehen ist, ob es sich lediglich um die Gruppe der Alten gegenüber den Jungen oder um eigentliche Amtsbildung handelt, bleibt unsicher. Erst recht bleibt das Verhältnis dieser Ältesten zu den anderen sonst in Frage kommenden Gruppen-Kategorien unsicher, zumal ihr Verhältnis zu Episkopen und Diakonen.

Sicher erkennbar ist gerade nur das eine, daß eine einheitliche Regelung, die als conditio sine qua non der christlichen Kirche vorausgesetzt wäre, nicht besteht. Es ist für den Sachverhalt überaus charakteristisch, daß Paulus da, wo er die Frage der Kirche am eingehendsten behandelt, keine der später so wichtigen Kategorien nennt, weder Presbyter, noch Episkopen, noch Diakonen, wohl aber Apostel, Propheten und Lehrer, indem er dabei diese Reihen-

folge ausdrücklich als die sachgemäße hervorhebt und dann im Anschluß an sie noch auf verschiedene weitere charismatische Begabungen hinweist, die er aber nur noch sachlich kennzeichnet, nicht mehr nach ihren persönlichen Trägern. Unter ihnen erscheinen neben Wunderwirkungen, Heilkräften und Sprachengaben auch Hilfsleistungen und Regierungsdienste (1. Kor. 12, 28). Für die beiden von uns jetzt zuletzt genannten Kategorien wird man sowohl an Presbyter wie an Episkopen und Diakonen denken müssen. Aber wie diese Dreizahl auf die vom Apostel genannte Zweizahl zu verteilen ist, läßt sich nicht sicher sagen. Nach der Erzählung der Apostelgeschichte standen in der jerusalemischen Gemeinde neben den Aposteln Presbyter (Akt. 15, 2. 4. 6. 22. 23). Auch erzählt die Apostelgeschichte, Paulus und Barnabas hätten in den lykaonischen Gemeinden Presbyter eingesetzt (Akt. 14, 23); und sie läßt später den Paulus eine Abschiedsansprache an die Presbyter der Gemeinde von Ephesus halten und dabei die letzteren als Episkopen (Aufseher) ihrer Herde bezeichnen (Akt. 20, 17. 28). Paulus selbst erwähnt Episkopen und Diakonen nur in der Adresse des Philipper-Briefes. Zu beachten ist die Mehrzahl der Episkopen; Presbyter sind neben ihnen nicht genannt.

In der Einzahl begegnet das Wort Episkop im Neuen Testament in der Anwendung auf Christen nur in den Pastoralbriefen, also in keiner Hauptschicht, sondern nur in einer Randschicht des Neuen Testaments. Aber auch hier bezeichnet der grammatische Singular (1. Tim. 3, 2 ff.; Tit. 1, 7) nicht eindeutig den monarchischen Episkopat. Denn die betreffenden Aussagen halten sich in voller Analogie zu denjenigen über die Presbyter. Es scheint also, wenn es sich in diesen Abschnitten nicht um nachträgliche Interpolationen handelt, eine Doppelbezeichnung derselben Männer als Presbyter und als Episkopen vorzuliegen, wie das ja auch in der Apostelgeschichte (Akt. 20, 28) der Fall ist.

Aus diesem Sachverhalt ergibt sich, daß die katholische Auffassung der Amtsfrage, deren Ansatz auch von der anglikanischen Kirche übernommen ist, sich nicht auf das Neue Testament berufen kann. Diese Auffassung geht dahin, es gebe jure divino eine Stufenleiter von geistlichen Ämtern (Episkopat, Presbyterat, Diakonat), von denen jedes jure divino sein besonderes Wesen und seine besondere Weihe habe. Im Sinne des Neuen Testaments kann jure divino nur von einem Amt die Rede sein, dem Amt, das Evangelium von der Offenbarung des Heilswillens Gottes

in Jesus Christus lebendig zu erhalten und auszubreiten. Dieses Amt schließt den Gedanken des allgemeinen Priestertums der Gläubigen nicht aus, sondern hat ihn zum Korrelat. Das zeigen die Briefe, zumal die Briefeingänge des Apostels Paulus mit aller Deutlichkeit; am allermeisten zeigt es gerade der Eingang des Briefes an die Philipper durch die Art, wie er Episkopen und Diakonen erwähnt: „alle Heiligen in Christus Jesus zu Philippi samt Episkopen und Diakonen". Nur jenes Amt ist jure divino. Alles andere ist menschliche Ordnung, die unter Berücksichtigung der jeweiligen Verhältnisse zu erfolgen hat und daher nicht überall einheitlich zu sein braucht. Andererseits ist aber natürlich das Streben nach größtmöglicher Einheitlichkeit berechtigt, soweit es ohne Gefährdung der aufgestellten Grundsätze durchgeführt werden kann. Was speziell die „Bischofsfrage" betrifft, ist noch das Doppelte zu sagen:

a) Wenn die Rede vom „historischen Episkopat" benutzt wird, den monarchischen Episkopat auf das Neue Testament zurückzuführen, ist sie eine pseudo-historische Fiktion. Das Gleiche gilt daher erst recht und in erhöhtem Maße für die sog. apostolische Sukzession.

b) Nach Maßgabe des Neuen Testaments ist die Bischofsfrage nur eine Frage der Terminologie. Als solche kann sie aber durch Umstände und Zeitverhältnisse eine beträchtliche Bedeutung erhalten. Das muß im Zeitalter der ökumenischen Bewegung sehr ernstlich berücksichtigt werden.

4. Der unter 1—3 aufgezeigte Sachverhalt bedeutet zugleich, daß die Kirche unter soziologischem Gesichtspunkt Mittel ist, sein und immer mehr werden soll, für die Kirche im soteriologisch-eschatologischen Sinne. So greifen beide Gedankenreihen, so verschieden sie sind und in so verschiedene Richtungen sie weisen, doch fest ineinander und gehören deshalb untrennbar zusammen.

Von hier aus ergibt sich auch die sachgemäße Stellungnahme zu der Frage: sichtbare und unsichtbare Kirche. Wie schon Ritschls Polemik gegen diese Unterscheidung unberechtigt war, weil sie nur ihren abusus, nicht ihren letzten Sinn traf, so gilt das Gleiche aus dem gleichen Grunde auch für die neuestens von K. L. Schmidt u. A. vertretene Position. Jene Unterscheidung bzw. die ihr zugrunde liegende Fragestellung erwächst wesensmäßig aus der Sache selbst, d. h. eben aus dem Wesen der Kirche.

Unter dem soteriologisch-eschatologischen Gesichtspunkt ist die Kirche unsichtbar. Der Leib Christi gehört in die Sphäre dessen, was unsichtbar und ewig ist, nicht in die Sphäre dessen, was sichtbar und zeitlich ist (2. Kor. 4, 18). In diese letztere Sphäre gehört aber allerdings die jeweilige soziologische Gestaltung der Kirche, also Kirchenordnung und Kirchenverfassung.

5. Gegenüber dieser spezifisch neutestamentlichen d. h. durch die Gottesoffenbarung in Jesus Christus bestimmten Gesamtbetrachtung tritt rein sachlich angesehen die Beziehung auf das Alte Testament zurück. Der letzteren zufolge ist die Kirche das wahre Israel, der Same Abrahams, das Volk Gottes, nämlich der wahre Rest und Kern dieses Volkes. So gewiß diese Betrachtung nicht nur in historisch-genetischer Hinsicht entscheidende Bedeutung gehabt hat, sondern in dem Hinweis auf den Zusammenhang mit der alttestamentlichen Religions- und Offenbarungsgeschichte auch bleibende Wahrheit zum Ausdruck bringt, muß sie doch jener anderen untergeordnet werden. Sonst entsteht die Gefahr, daß die spezifisch neutestamentlich-christliche Eigenart der Kirche verkürzt und einer Verschiebung ins Statutarisch-Hierarchische Vorschub geleistet wird. Der durch die Kirche vermittelte Empfang des Heiligen Geistes wird dann außer von der Gnade Gottes und dem Glauben des Menschen (sola gratia Dei — sola fide hominis) von der Einhaltung einer gleichmäßig auf Dinge und Personen bezogenen Tradition abhängig gemacht, die das neutestamentliche Glaubensverständnis gefährdet. Eine solche Gefahr war schon in der jerusalemischen Urgemeinde hervorgetreten, war aber durch Paulus überwunden worden. Später ist sie von neuem akut geworden und hat zur Entstehung der katholischen Kirche geführt.

6. Die Reformation hat das Doppelte richtig erkannt, sowohl, daß zum Wesen der Kirche beide Momente gehören, das unsichtbare und das sichtbare, wie auch, daß das erstgenannte als das übergeordnete zu bewerten und geltend zu machen ist. Diese doppelte Einsicht kommt denn auch in der Definition der Augustana (Art. 7) zum Ausdruck. Aber die Art, wie das 2. Moment zu dem 1. in Beziehung zu setzen ist, bleibt in dieser Bestimmung und in der Reformation überhaupt unsicher. Infolgedessen ist dann das 2. Moment vielfach stark vernachlässigt, ja teilweise ganz aus den Augen verloren worden.

7. Schleiermachers Formel, der Protestantismus mache das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche von seinem Verhältnis zu

Christus abhängig, der Katholizismus umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christus abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche, hat ihr bedeutsames Wahrheitsmoment in der Richtung auf die vorher genannte Doppel-Einsicht der Reformation. Doch faßt die Formel den Unterschied im Kirchenbegriff selbst nicht direkt und daher nicht scharf genug ins Auge. Wenn die Kirche primär als der Leib Christi zu bestimmen ist, dann ist mit dem Verhältnis des Einzelnen zu Christus auch dasjenige zur Kirche gegeben und umgekehrt mit dem Verhältnis des Einzelnen zur Kirche auch dasjenige zu Christus. Schleiermachers Alternative (genauer: die ihr zugrunde liegende Fragestellung) nötigt also, den Unterschied noch tiefer aus der Fassung des Kirchenbegriffs herzuleiten.

8. Der Katholizismus hält die beiden aufgezeigten Momente, die das Wesen der Kirche konstituieren, nicht auseinander, sondern setzt sie einander gleich. Das führt dann in der konkreten Ausgestaltung zur falschen Überordnung des 2. über das 1. Moment. Der Protestantismus hält beide Momente auseinander und ordnet sachgemäß das 1. dem 2. über. Aber er verkennt dabei vielfach, daß das 2. Moment in konkreter Lage jeweilig doch die geschichtlich-normale Voraussetzung und Bedingung für das 1. ist.

Das Beziehungsverhältnis der beiden Momente zueinander hat nämlich auch eine wesensmäßige Beziehung zu dem Verhältnis von fides quae creditur und fides qua creditur. Erst indem wir hierauf achten, gewinnen wir den Durchblick in die letzte Tiefe des ganzen Problemkomplexes und damit die Möglichkeit einer der Sache entsprechenden Entscheidung. Der Katholizismus, der die fides qua creditur zurückschiebt und zu einem bloßen Fürwahrhalten der Kirchenlehre umbiegt, sucht einen Ausgleich dafür durch die Überbetonung der sichtbaren Kirche in ihrer bestimmten institutionellen Ausprägung. Die fides qua creditur des Einzelnen wird dadurch in die institutionelle Kirche mit hineingenommen. Auch dies liegt in dem Begriff der fides implicita, der den Glauben an die sichtbare Kirche in den Vordergrund rückt. Der Protestantismus erkennt die fides qua creditur als Bedingung für das Verständnis der fides quae creditur. Aber er gerät von hier aus in die Gefahr, die fides qua creditur des Einzelnen als die zureichende Bedingung für die Erfassung der fides quae creditur anzusehen und darüber die Bedeutung der sichtbaren institutionellen Kirche zu verkennen oder doch zu unterschätzen.

In Wirklichkeit verlangt gerade die Einsicht in die Bedeutung der fides qua creditur die Ergänzung des Glaubens des Einzelnen durch die Rücksicht auf die Glaubensgenossen der konkreten sichtbaren Kirche. Denn der eigenpersönliche Glaube erwächst nicht anders, als aus der Verkündigung des Wortes Gottes (Röm. 10, 17). Und da solch eigenpersönlicher Glaube nicht etwas naturhaft Fertiges ist, und es auch nie wird, so bedarf er im täglichen Kampf gegen Anfechtung, Sünde und Schuld fortdauernd immer von neuem der Anregung, Stärkung und Förderung durch die Verkündigung des Wortes Gottes. Der Spruch Jesu Christi, „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen", will gewiß nicht die Möglichkeit ausschließen, daß der Einzelne für sich in der Enge des eigenen Kämmerleins oder in der Weite der Natur zum lebendigen Herrn und durch ihn zu Gott in Beziehung tritt, aber er bezeichnet doch das soziologische Verhältnis genossenschaftlicher Verbindung als Voraussetzung normaler christlicher Glaubenshaltung.

Der Begriff des N ä ch st e n hat im christlichen Glauben nicht erst und nicht nur für das Gebiet des Ethischen Bedeutung, sondern er hat sie bereits für das Gebiet des Glaubens selbst. Die Forderung eigenpersönlichen Glaubens (im Gegensatz zur katholischen fides implicita) schließt die Beziehung auf die Glaubensgenossen nicht etwa aus, sondern sie schließt sie gerade von vornherein und grundsätzlich ein.

Als Genossenschaft bedarf aber auch die Genossenschaft des Glaubens der soziologischen Ordnung und Regelung. Ihr Prinzip muß diese der Sache gemäß an dem doppelseitigen Maßstab haben, daß der Glaube aus der Predigt kommt, die Predigt aber durch Christi Wort (Röm. 10, 17) und daß, was nicht aus dem Glauben geht, Sünde ist (Röm. 14, 23).

Fünftes Kapitel.

Die Offenbarung.

Die christliche Religion ist Offenbarungsreligion. Im Sinne ihrer eigenen Glaubensüberzeugung genommen unterscheidet sie dieser Umstand von allen sonstigen Religionen, von allen Größen, die in der Geschichte der Menschen sonst als Religion bezeichnet zu werden pflegen oder auch sich selbst so bezeichnen.

„Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren" (Matth. 11, 27). „Gott hat nie jemand gesehen, der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoße liegt, hat ihn kundgetan (Joh. 1, 18).

Dementsprechend sagt der Apostel Paulus: „Das kein Auge gesehen hat, und kein Ohr gehört hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist, das Gott bereitet hat denen, die ihn lieben; — uns aber hat Gott es offenbart durch seinen Geist. Denn der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit" (1. Kor. 2, 9. 10).

In der Offenbarung, mit der es das Christentum zu tun hat, handelt es sich also um Gott und den Gnadenwillen Gottes. Das muß von vornherein beachtet werden, wenn ein sachgemäßes Verständnis der Offenbarung gewonnen werden soll.

Aber eben der Umstand, daß das Christentum Offenbarungsreligion ist, verbindet es andererseits auch mit allen anderen Religionen, soweit diese wenigstens rechtmäßig mit dem Namen Religion zu bezeichnen sind. In allen Religionen spielt Offenbarung eine Rolle. Alle Religionen berufen sich in irgend einer Weise und irgend einem Maße auf Offenbarung, wie groß im übrigen dabei auch die Unterschiede in qualitativer und quantitativer Hinsicht sind. Dieser Tatbestand kommt auch im Neuen Testament selbst zum Ausdruck. Ja mehr als das. Er wird im Neuen Testament geradezu anerkannt. Die Apostelgeschichte läßt den Apostel Paulus in seiner Rede auf dem Areopag in Athen

sagen, Gott habe es so eingerichtet, daß die Stämme der Menschen sich über die ganze Erde verbreiteten und habe ihnen festgesetzte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze bestimmt, damit sie Gott suchen sollten, ob sie ihn wohl fühlen und finden möchten, da er ja nicht ferne von einem jeden von uns sei (Kap. 17, 26 ff.). Wenigstens in der Richtung dieser Betrachtung liegen die Bemerkungen, die der Apostel selbst im Römerbrief über die Gottesoffenbarung in den Schöpfungswerken (Röm. 1, 19) und in der Gewissensregung (Röm. 2, 14) macht.

Der Begriff der Offenbarung führt uns also von vornherein in eine eigentümliche Schwierigkeit. Er weist auf eine Doppeltatsache hin, deren beide Bestandteile im Widerspruch miteinander zu stehen scheinen. Allein im Christentum wahre Offenbarung und andererseits doch Offenbarung Gottes seit Schöpfung der Welt her überall in der Geschichte der Menschen. Es liegt hier eine der Paradoxien vor, in denen die große Grundparadoxie des Christentums in die Erscheinung tritt.

Demgemäß muß diese Doppeltatsache für die Grundstruktur der theologischen Problematik bedeutsam sein. Nur dann kann die theologische Problematik unverkürzt zur Geltung kommen, wenn jene Doppeltatsache im Ansatz grundsätzlich berücksichtigt wird. Dann entspricht ihr die Doppelfrage nach dem Wesen der Religion im allgemeinen und nach dem Wesen des Christentums im besonderen; anders formuliert: es entspricht ihr die Doppelfrage nach dem spezifisch Religiösen und dem spezifisch Christlichen.

In der heutigen Theologie finden wir eine Verkürzung dieser Problemlage in den beiden möglichen Richtungen am deutlichsten bei Rud. Otto auf der einen Seite, bei Karl Barth auf der anderen. Jener macht allein die Frage nach dem spezifisch Religiösen zum Ansatz seiner theologischen Gesamtposition, Barth allein die Frage nach dem spezifisch Christlichen. Otto bleibt daher mit seiner Lehre vom Numinosen hinter dem spezifisch Christlichen zurück, ohne es wirklich zu erreichen — Barth vermag das Verhältnis des Christentums zum Gesamtbestand der Religionsgeschichte nicht aufzuzeigen, verkürzt und verschiebt infolgedessen aber auch seinerseits die Eigenart des spezifisch Christlichen. Beide Male liegt eine willkürliche Verkürzung der Problemlage vor. Diese selbst verlangt, jene beiden Fragen von vornherein und grundsätzlich in Beziehung zueinander zu setzen, nicht aber die eine oder die andere nur nachträglich zu berücksichtigen. Ein Verfahren dieser

letzteren Art ist zwar sehr bequem, aber es nimmt die Aufgabe zu leicht; es kann daher wohl vorübergehend sehr eindrucksvoll gestaltet werden, aber auf die Dauer dient es nicht der Förderung der Sache.

In der Offenbarungsfrage nötigt nun diese Situation dazu, zwischen allgemeiner und besonderer Offenbarung zu unterscheiden. Die besondere Offenbarung — in der alttestamentlichen Religionsgeschichte vorbereitet — ist die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, seinem Leben und Lehren, seinem Leiden, Sterben und Auferstehen. Daß diese Momente aufs engste zusammengehören und daher nicht auseinandergerissen werden dürfen, muß auch hier wieder aufs nachdrücklichste eingeschärft werden. Das sachgemäße Verständnis der Offenbarung hängt nicht am wenigsten hiervon ab. Es liegt ja freilich für das historisch eingestellte Denken nahe, gerade unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung der Lehre Jesu eine Vorzugsstellung zu geben, sie entweder zur allein entscheidenden Instanz zu machen oder sie doch wenigstens den anderen Momenten grundsätzlich überzuordnen. In ausgesprochenster Weise hat diesen Standpunkt in der neueren evangelischen Theologie Hans Hinr. Wendt vertreten; noch auf dem ersten Deutschen Theologentag im Jahre 1927 hat er ihn als den allein sachgemäßen zu begründen versucht. Aber wenn auch nicht in gleich programmatischer Weise ist dieser Standpunkt doch in der von Albr. Ritschl ausgegangenen Theologie durchweg wirksam gewesen. Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums gründen sich letztlich auf ihn. Dieser Standpunkt ist falscher theologischer Historismus. So ist ohne Vorbehalt über den Gesamtstandpunkt als solchen zu urteilen, mag er offen und radikal, mag er versteckt und gebrochen befürwortet werden.

Man darf sich für diesen Standpunkt auch nicht etwa auf das von uns selbst vorangestellte Herrenwort der synoptischen Überlieferung berufen: „Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren." Auch dieses Wort denkt die Offenbarung nicht unter dem ausschließlichen oder übergeordneten Gesichtspunkt der Lehre Jesu Christi. Man pflegt ja dieses Wort als die johanneische Stelle in den Synoptikern zu bezeichnen. Damit ist der Sachverhalt insofern richtig beurteilt, als das Wort tatsächlich ein Mittelglied zwischen der synoptischen und der johanneischen Überlieferung darstellt.

Aus der johanneischen Gedankenwelt heraus stellen wir zu seiner Verdeutlichung das andere daneben: „Das Leben ward offenbart und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das Leben, das ewige, das beim Vater war und uns offenbart ward." Luthers Übersetzung „ist erschienen" läßt leider nicht deutlich genug erkennen, daß hier Sinn und Wesen der Offenbarung so scharf wie nur möglich gekennzeichnet ist. Daß in und durch Jesus Christus der Eingang in das ewige Leben erschlossen, der Tod also überwunden ist, das ist die Offenbarung.

Auf diese Tatsache selbst, auf diese Tatsache als solche und als ganze kommt schließlich alles an. Die Lehre Jesu — oder wenn man den anderen Ausdruck vorzieht: die Predigt Jesu — ist nur ein Teilmoment dieser Gesamttatsache. Schleiermacher bezeichnet als die für das Christentum entscheidende Offenbarung „die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte". Diese Formulierung bedeutet eine in die Tiefe dringende Einsicht, die noch längst nicht zur vollen Geltung gelangt ist. Sie ist um so beachtenswerter, als Schleiermacher im übrigen die Bedeutung der Offenbarung nur sehr unzureichend erkannt und gewürdigt hat. Der einseitig intellektualistische Offenbarungsbegriff der theologischen Tradition hindert ihn daran. Um so bedeutsamer ist es aber, daß er mit jener Formulierung vor jeder historistischen Verengung des Offenbarungsgedankens gewarnt hat. Die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte ist ihm die entscheidende Offenbarung. Erlöser aber ist Jesus Christus erst als der, der gehorsam war bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz, und der aus dem Kreuzestode auferstanden und in die Gemeinschaft ewigen Lebens mit Gott eingegangen ist. *Eben diese Gesamttatsache ist die Gottesoffenbarung in Jesus Christus, die besondere Offenbarung im Sinne des christlichen Glaubens.*

Erst von dieser besonderen Offenbarung aus wird auch die allgemeine Offenbarung, von der vorhin die Rede war, durchsichtig und konkret faßbar.

Die Unterscheidung von allgemeiner und besonderer Offenbarung, die wir als berechtigt und notwendig erkannten, führt zu der weiteren Frage, ob diese Unterscheidung mit der anderen von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung gleichzusetzen und wie überhaupt über die letztgenannte Unterscheidung zu urteilen ist. Die Unterscheidung von natürlicher und übernatür-

licher Offenbarung beherrscht die Offenbarungslehre des römischen Katholizismus. Es ist die Offenbarungslehre der Scholastik. Durch sie ist aber auch die Offenbarungslehre der protestantischen Schuldogmatik stark beeinflußt worden. Die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung wird dabei so durchgeführt, daß die natürliche Offenbarung als Voraussetzung und Grundlage der übernatürlichen Offenbarung erscheint. Die übernatürliche Offenbarung bietet demgemäß die Bestätigung und Ergänzung der natürlichen. Es handelt sich, in der Sprache der Scholastik geredet, um das Verhältnis von Natur und Gnade. Dieses Verhältnis wird durch den Grundsatz bestimmt, die Gnade hebe die Natur nicht auf, sondern ergänze sie (Gratia non destruit sed supponit et perficit naturam). Und da für alles, was in den Bereich der „Natur" gehört, die rationale Erkenntnis als maßgebend gilt, so handelt es sich zugleich um das Verhältnis von Vernunft (ratio) und Offenbarung. Auch dieses Verhältnis wird demgemäß in dem bereits genannten Sinne bestimmt, daß die Offenbarung nur ergänze und bestätige, was die Vernunft schon von sich aus zu erkennen vermöge.

Diese ganze Betrachtung ist aber zu beanstanden. Sie wird gerade der tiefsten Intention des christlichen Glaubens nicht gerecht, sondern führt zur Verflachung und Veräußerlichung, sie führt vor allem gerade zur Entwertung der Offenbarung. Die auf sich selbst gestellte Vernunft reicht aus eigenen Kräften an die Sphäre der Offenbarung überhaupt nicht heran. Nur, erst und allein die Offenbarung erschließt dem Menschen, was er von sich aus nicht zu erreichen vermag. Wenn man fest im Auge behält, was wir von vornherein betonten, daß sich nämlich die Offenbarung auf Gott selbst bezieht, daß sie den Menschen zu Gott, in die Gemeinschaft seines ewigen Lebens führen will, dann ergibt sich, was jetzt gesagt wurde, als selbstverständlich. Der Weg, der hier in Frage steht, führt von Gott zum Menschen, nicht umgekehrt vom Menschen zu Gott. Der Mensch, der sich immer schon in Sünde und Schuld verstrickt findet, kommt von sich aus nicht auf den Weg zu Gott. Denn Sünde und Schuld führen ihn gerade von Gott weg. Nur Gott vermag ein Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Mensch anzubahnen, die Kluft zu überbrücken, die durch die Sünde des Menschen aufgerissen ist und immer von neuem aufgerissen wird.

So verkennt jene Betrachtung die Grenzen des Menschen-

wesens, die Grenzen, die diesem gerade durch Sünde und Schuld gesteckt sind, immer von neuem gesteckt werden. Denn beides gehört wesensmäßig zusammen, daß der Mensch naturhaft der Sphäre des Todes verhaftet und der Sphäre ewigen Lebens entzogen ist, und das Andere, daß seine Vernunft von sich aus Gotteserkenntnis nicht zu gewinnen vermag.

Aber die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung ist auch für sich genommen zu beanstanden. Denn diese Unterscheidung ist mit dem Grundsinn der Offenbarung unvereinbar, sie hebt ihren Grundsinn geradezu auf. Natürliche Offenbarung gibt es nicht und kann es nicht geben. Alle Offenbarung ist, wenn anders es sich um wirkliche Offenbarung handelt, übernatürlich. Was die Natur von sich aus hergibt, dazu bedarf es keiner Offenbarung. Es verhält sich mit dem Begriffspaar „natürliche" und „übernatürliche" Offenbarung genau so, wie mit dem der modernen theologischen Terminologie angehörigen Begriffspaar „anthropozentrische" und „theozentrische" Theologie. Dieses letztgenannte Begriffspaar ist nichts anderes als die modernisierte Form jenes altdogmatischen. Erich Schäder hat diese Unterscheidung von anthropozentrischer und theozentrischer Theologie mit besonderem Nachdruck befürwortet und auf sie sein Programm einer theozentrischen Theologie aufgebaut. Von ihm hat sie dann Karl Barth übernommen und sie noch schroffer durchgeführt als Schäder. Dadurch ist Schäder wieder veranlaßt worden, sie zu mildern und zu erweichen, ihre Ecken und Kanten abzuschleifen. Das hat aber zu neuen Unrichtigkeiten und Schiefheiten geführt, denen gegenüber Barths Polemik berechtigt ist. Der Fehler liegt tiefer. Die Unterscheidung selbst ist schief. Anthropozentrische Theologie ist streng genommen ein sinnloser Begriff, weil ein Widerspruch in sich selbst. Theozentrische Theologie ist eine Tautologie. Theologie ist notwendig theozentrisch; sonst hört sie auf, Theologie zu sein. Genau das Gleiche gilt entsprechend für das Begriffspaar „natürliche" und „übernatürliche" Offenbarung.

Doch hat diese Begriffsbildung ihrer Absicht nach einen berechtigten Kern. Wenn wir uns nicht einfach an die Begriffe als solche und ihre schulmäßige Behandlung halten, sondern religionspsychologisch nach ihrer Intention und ihrem positiven Sinngehalt fragen, dann ist ihnen trotz allem Gesagten ein Wahrheitsgehalt zuzuerkennen. Die Unterscheidung will nämlich darauf hin-

weisen, daß für die Offenbarung beide Gesichtspunkte Bedeutung haben, die in den Begriffen „natürlich" und „übernatürlich" ihren Ausdruck finden. Die Offenbarung ist übernatürlich. Das charakterisiert ihr eigenes Wesen. Aber das schließt nicht aus, daß ihre Übermittlung so erfolgt, daß dabei auch das Naturwesen des Menschen in Betracht kommt. Sein Naturwesen nun freilich nicht im Sinne seiner auf sich selbst gestellten Kräfte, sondern im Sinne der von Gott stammenden Schöpfungsanlage. Der „übernatürliche" Charakter der Offenbarung darf also nicht so gepreßt und überspannt werden, daß eine derartige Übermittlung ausgeschlossen wird. Daß auch in dieser Hinsicht die theologische Gesamtbetrachtung in eine wirkliche Gefahr geraten kann, zeigt neuestens gerade die Theologie Barths. Denn ihrem Ansatz zufolge verfällt sie der genannten Gefahr. Nur durch Inkonsequenz gegenüber ihrem eigenen Ansatz vermag sie sich ihr zu entziehen. Solche Inkonsequenz hat dann aber unvermeidlich weitere Unklarheiten und Widersprüche zur Folge.

In dem besagten Sinne — aber auch nur in ihm — hat also auch der Begriff „natürlich" in der evangelischen Lehre von der Offenbarung seine Berechtigung, während allerdings die Unterscheidung einer natürlichen und übernatürlichen Offenbarung als irreführend abzuweisen ist. Im Neuen Testament findet dieses Urteil nach beiden Seiten hin den deutlichsten Beleg in dem so fundamental wichtigen Wort des Johannes-Evangeliums: „Der Logos ward Fleisch und zeltete unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie eines Einzigerzeugten vom Vater" (Joh. 1, 14). Der Logos ward Fleisch. In der Sache kommt der Ausspruch des Paulus (Röm. 8, 3) auf das Gleiche hinaus.

Eben diese Doppelseitigkeit des Sachverhaltes hat Schleiermacher im Auge, wenn er seine vorher schon erwähnte Lehre von der Offenbarung dahin zusammenfaßt, die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte sei als göttliche Offenbarung weder etwas schlechthin Übernatürliches noch etwas schlechthin Übervernünftiges. Die Formulierung bleibt freilich hinter der intendierten Absicht zurück, schon wegen ihrer negativen Fassung. Durch diese wird sie dann bei Schleiermacher zum Einfallstor für fremdartige, rein spekulative Gedanken.

Daß die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung in der Schuldogmatik eine so große und verhängnis-

volle Rolle spielt, hat aber noch eine weiter zurückliegende Ursache. Es ist dadurch veranlaßt, daß die Offenbarung primär als Lehre gefaßt wird, als Mitteilung eines Wissens, das ein Lehrsystem oder jedenfalls ein Gefüge von Lehrsätzen darstellt. Diese intellektualistisch-lehrmäßige Fassung der Offenbarung ist schon durch die Apologeten aufgekommen und aus der Scholastik auch in die evangelische Schuldogmatik übergegangen. Dem Neuen Testament entspricht sie aber nicht. Sie bedeutet vielmehr die Umsetzung des biblischen Evangeliums in Philosophie, in ein Lehrsystem nach Analogie der philosophischen Lehrsysteme, das sich von diesen letzteren nur durch seine übernatürliche Herkunft unterscheidet. Für das Neue Testament ist dagegen die Offenbarung primär nicht ein Lehrsystem oder Lehrgefüge, sondern ein Tun Gottes, ein durch Gott herbeigeführtes tatsächliches Geschehen. Diese Offenbarung zielt daher in erster Linie nicht auf Bereicherung des Wissens ab, sondern sie bezieht sich auf die ganze Existenz des Menschen, sie macht aus dem Menschen eine neue Kreatur (2. Kor. 5, 17). Das geschieht, wie der Apostel an der eben zitierten Stelle sagt, wenn einer in Christus ist.

In Christus sein kann man aber nur durch den Glauben, nämlich den Glauben, daß Jesus Christus nicht dem Tode verfallen, sondern von Gott auferweckt und in die Gemeinschaft ewigen Lebens mit ihm aufgenommen ist. Das gerade ist die Offenbarung Gottes; das gerade ist das Geschehen, das sich als Offenbarung Gottes erwiesen hat und sich immer von neuem als solche erweist, wenn in Menschenherzen der entsprechende Glaube lebendig wird, dem es nicht auf Bereicherung des Wissens, sondern auf Erneuerung der Existenz überhaupt ankommt, auf Erlösung aus Schuldbewußtsein und Sündenknechtschaft, auf Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit und des egoistischen Willens, auf Erlangung ewigen Lebens. Das ist die übergreifende Gesamtbetrachtung des Neuen Testaments in der in Frage stehenden Hinsicht. Aufs prägnanteste zusammengefaßt ist sie in dem vorher schon genannten Wort des 1. Johannes-Briefes, auf das wir deshalb nochmals verweisen: „Das Leben ward offenbart, und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das Leben, das ewige, das beim Vater war und uns offenbart ward" (1. Joh. 1, 2)[47]).

[47]) Seltsamer Weise hebt Rud. Bultmann (Der Begriff der Offenbarung im N. T., Tüb. 1929) dieses Wort nicht besonders her-

Die Verengung des Offenbarungsgedankens auf das Gebiet der Lehre, die auch in der evangelischen Schuldogmatik wirksam ist, entspricht also dem Neuen Testament nicht. Es ist Schleiermacher gewesen, der im Rückgang auf Luthers reformatorische Grundposition diese Einsicht erstmalig theologisch-prinzipiell zur Geltung zu bringen gesucht hat. Er lehnt es ausdrücklich ab, die Offenbarung in der Weise der Schuldogmatik ausschließlich oder vorzüglich als Wirkung Gottes „auf den Menschen als erkennendes Wesen" anzusehen. Und er begründet diese Stellungnahme mit dem ins Schwarze treffenden Argument, für jene Ansicht sei die Offenbarung ursprünglich und wesentlich Lehre. Gerade diese Betrachtung sei aber unzureichend und irreführend. Vielmehr müsse die Offenbarung zunächst vor allem als eine auf das Heil der Menschen abzweckende Wirksamkeit Gottes aufgefaßt werden. Dabei hat Schleiermacher seinerseits keineswegs gegenüber der von ihm abgelehnten Ansicht die ihr entgegengesetzte Einseitigkeit befürwortet. Er hat das Gebiet der Lehre nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern direkt miteinbezogen.

Und das ist allerdings die ganz notwendige Ergänzung zu jener polemischen Haltung gegenüber der altdogmatischen Position. Denn sonst wird die Offenbarung doch wieder nicht für die Gesamtexistenz des Menschen geltend gemacht. Zu dieser Gesamtexistenz gehört ja das Gebiet des Wissens und der Wissenslehre mit hinzu und zwar durchaus wesensmäßig. Aber andererseits: es gehört doch auch nur mit hinzu, es macht nicht für sich allein die Gesamtexistenz aus. Und die Offenbarung hat ihre Beziehung gerade auf die Gesamtexistenz des Menschen. Das läßt die altdogmatische Ansicht nicht deutlich genug hervortreten, weil sie von der Scholastik her einseitig intellektualistisch bestimmt ist. Dieser einseitig intellektualistischen Fassung und Bewertung der Offenbarung gilt Schleiermachers Widerspruch. Soweit ist er im Recht. Das ist denn auch in der neueren evangelischen Theologie schon mehrfach erkannt und anerkannt worden, mit besonderer Entschiedenheit von Wilh. Herrmann, Jul. Kaftan und Ernst Troeltsch, die an diesem Punkt in ihrem Urteil zusammentreffen. Aber allgemein durchgesetzt hat es sich doch noch längst nicht. Daß auch das Eintreten der genannten Theologen für jene

vor, sondern zitiert es nur in einer Reihe mit einer großen Zahl anderer Worte (S. 21). Aber B.s eigene Argumentation spricht durchaus für unsere Bewertung und Verwertung des Wortes.

Einsicht noch nicht dazu geführt hat, ist dadurch veranlaßt, daß sie diese Einsicht in ihre aufs Ganze gesehen historistische Position eingegliedert haben. Denn aufs Letzte gesehen sind Herrmann und Kaftan ebenso wie Troeltsch im Historismus stecken geblieben. Das ist in der ganzen Situation der Vorkriegszeit begründet und bedeutet deshalb für sie persönlich keinen Vorwurf. Aber der Sachverhalt selbst ist nicht zu bestreiten. Und infolge dieses Sachverhaltes ist auch jenes intellektualistische Verständnis der Offenbarung noch nicht völlig überwunden, sondern noch immer vielfach wirksam. Ja, durch Karl Barth hat es neue Stärkung erhalten.

Denn Barths Verständnis der Offenbarung liegt wenigstens in seinem methodischen Ansatz durchaus in der Richtung jener intellektualistischen Auffassung. Dabei ist natürlich auch Barths Mißachtung Schleiermachers im Spiel, die auf unzureichender Kenntnis und dadurch veranlaßtem Mißverständnis beruht. Dagegen hat allerneuestens Rud. Bultmann die Problemstellung Schleiermachers aufgenommen [48]) und hat auf dieser Grundlage eine in die Tiefe dringende Behandlung des neutestamentlichen Begriffs der Offenbarung gegeben, die sich an allen entscheidenden Punkten mit der hier vertretenen aufs engste berührt. Die radikale Überwindung des intellektualistisch-lehrhaften Verständnisses der Offenbarung, wie wir sie befürworten, nötigt nun noch, ein Mo-

---

[48]) Daß Bultmann den Namen Schleiermachers nicht nennt, ändert an der Sache nichts. B. ist in der Entwicklung seiner eigenen Problemfassung offensichtlich stark durch Mart. Heideggers Gedanken beeinflußt. Heidegger befindet sich in bedeutsamer Annäherung an die Gedanken Wilh. Diltheys, die wie an vielen wichtigen Punkten, so auch gerade an dem in Frage stehenden auf Schleiermacher zurückgehen, jedenfalls durch Schleiermacher wichtigste Anregungen erhalten haben. Letzteres ist durch die neue Ausgabe der Arbeiten Diltheys einschließlich seines literarischen Nachlasses noch deutlicher geworden, als es bisher schon war. Übrigens ist sich Dilthey dessen auch selbst bewußt gewesen und hat sich im persönlichen Gespräch darüber oft und bis in seine letzten Jahre mit aller Bestimmtheit geäußert. — Die Beachtung dieses Sachverhalts ist für die gegenwärtige philosophische Lage und ihr Verhältnis zu derjenigen der evangelischen Theologie von größter Wichtigkeit. Es darf freilich dabei nicht übersehen werden, daß Diltheys philosophische Gesamtposition keineswegs mit derjenigen Schleiermachers zusammenfällt, und daß vollends Dilthey die spezifisch theologischen Gedanken Schleiermachers nur sehr teilweise und unzureichend beachtet und gewürdigt hat.

ment besonders hervorzuheben, das zwar in den vorstehenden Erörterungen schon mehrfach berührt ist, das aber in seiner Bedeutung noch nicht genügend gewürdigt wurde.

Doch führt unsere Darlegung in allen Abschnitten zu der Erkenntnis, daß Offenbarung und Glaube im strengsten Sinne als Korrelatbegriffe zu beurteilen sind. Denn Offenbarung und Glaube bezeichnen zwei Größen, die erst in der Beziehung aufeinander ihren vollen Sinn entfalten. Die Offenbarung ist in ihrem eigenen Sinngehalt nur für den Glauben faßbar; der Glaube ist lebendiger Glaube nur in der Beziehung auf die Offenbarung.

„Wir haben geglaubt und erkannt (also: im Glauben, glaubensmäßig erkannt), daß Du der Heilige Gottes bist" lautet im Johannes-Evangelium das Glaubensbekenntnis des Petrus. Die Formulierung bei Matthäus: „daß Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" besagt sachlich das Gleiche. Das ist das Grundbekenntnis des christlichen Glaubens. Die Gottesoffenbarung in Jesus Christus ist das Beziehungsobjekt des Glaubens. Ohne die Objektbeziehung auf sie verliert der Glaube Gehalt und Sinn. Aber andererseits gehört auch zur Offenbarung wesensmäßig die Beziehung auf den Glauben. Erst im Glauben wird die Offenbarung konkret wirksam. Das Geschehnis als solches (die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte, Joh. 1, 14) wird für den Menschen erst im Glauben zur Offenbarung, es wird für ihn zur Offenbarung erst dann, wenn Gott ihm den entsprechenden Glauben schenkt. Erst dann kommt also die Offenbrung jeweilig zum konkreten Abschluß. Das ist in der genannten Matthäus-Stelle besonders deutlich. Denn hier bestätigt Jesus das Glaubensbekenntnis des Petrus mit den Worten: „Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel." Im konkreten Einzelfall ist der Glaube ein Teilmoment der Offenbarung selbst.

Da nun in der geschichtlichen Christenheit der Glaube durch die Verkündigung des Evangeliums geweckt wird (Röm. 10, 17), so gehört folglich auch diese Verkündigung jeweilig zur Offenbarung. Die Offenbarung bildet nicht nur die in der Vergangenheit abgeschlossene und fertige Voraussetzung für die Heilsbotschaft von Jesus Christus, sondern sie erhält erst in dieser Heilsbotschaft jeweilig ihre konkrete Erfüllung.

Deshalb ist nach dem programmatisch vorangestellten Grund-

gedanken des Römerbriefes das Evangelium eine Gotteskraft zum Heil für jeden, der glaubt, weil nämlich in ihm die Gottesgerechtigkeit (d. h. die Gerechtigkeit als Geschenk Gottes, als Sündenvergebung) offenbart wird aus Glauben für Glauben (Röm. 1, 16 f.). Die Offenbarung Gottes ist also nicht ein in der Vergangenheit ein für alle Mal abgeschlossenes fertiges Ereignis, das nun nur als solches an die Einzelnen herangebracht würde, sondern sie ist *das durch die ganze Geschichte hin erfolgende persönliche Heilswirken Gottes*.

Auch diese Einsicht ist von Schleiermacher wenigstens vorbereitet, wie sie denn in der Konsequenz seiner vorher besprochenen Denkweise liegt. Die Durchführung wird dann freilich durch den spekulativen Einschlag seines Gottesbegriffs unterbunden. Bedingt ist aber jene Einsicht durch Luthers neues reformatorisches Verständnis des Evangeliums. Ihm zufolge stehen Offenbarung und Glaube im engsten Verhältnis zueinander und sind nur in der Wechselbeziehung aufeinander richtig zu verstehen. Da die Offenbarung Gottes die Offenbarung seines Heilswillens und seiner Heilsverheißung ist, so gilt auch für das Verhältnis von Offenbarung und Glaube, was Luther für das Verhältnis von Verheißung und Glaube sagt[48a]), daß sie nämlich in Korrelation zueinander stehen (promissio et fides sunt correlativa): wo keine Verheißung sei, könne es Glaube nicht geben und umgekehrt, wo der Glaube fehle, sei die Verheißung nichts.

So kommen wir auch hier letztlich zurück zu der Wechselbeziehung zwischen dem objektiven und dem subjektiven Pol des Glaubensverhältnisses, zwischen der fides quae creditur und der fides qua creditur. Das methodische Prinzip des religionspsychologischen Zirkels sucht diese Wechselbeziehung für die theologische Arbeit faßbar und fruchtbar zu machen. Davon ist in anderem Zusammenhange zu reden. Jedenfalls ergibt sich auch vom Gesichtspunkt der Offenbarung aus, daß Barths Versuch, im methodischen Ansatz der theologischen Arbeit die fides qua creditur grundsätzlich auszuschalten, verfehlt und den Prinzipien der Reformation zuwider ist. Bei Barth soll ja dieser Versuch gerade auch der Absicht dienen, die Offenbarung zu ihrem vollen Recht kommen zu lassen. In dieser Absicht trifft Barths theologische

---

[48a]) So schon in der Römerbrief-Vorlesung von 1515/16, Ficker I, S. 40.

Grundintention mit der hier vertretenen durchaus zusammen. Darin sind die vielfachen Übereinstimmungen im einzelnen, auf die in der neueren Literatur schon häufig hingewiesen ist, begründet. Aber Barths Versuch ist ein Versuch mit untauglichen Mitteln. Er ist in Sonderheit in der methodischen Grundlage nicht hinreichend fundamentiert. Er schlägt deshalb an entscheidenden Punkten in sein Gegenteil um. So auch in der Frage der Offenbarung. Denn gegenüber der letzten Tiefe der Frage, wo der Unterschied zwischen der evangelisch-reformatorischen und der katholischen Auffassung sich zuspitzt, versagt sein Versuch. Er führt in diese letzte Tiefe nicht nur nicht hinein, sondern verhindert es, sie klar zu erkennen. Nur die grundsätzliche Berücksichtigung des Glaubens im Sinne der eigenpersönlichen Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung erschließt den Blick in jene letzte Tiefe [49]).

Die vorstehende Erörterung der Offenbarungs-Frage ergänze ich noch durch kurzes Eingehen auf zwei Theorien, die ihrer Zeit viel Anklang gefunden und starken Einfluß auf die theologische Arbeit ausgeübt haben. Beide sind auch heute noch beachtenswert, weil lehrreich. Ich denke an die von Rich. Rothe und Wilh. Herrmann aufgestellten Theorien.

Rothes Theorie beruht auf der Unterscheidung von Manifestation und Inspiration als den beiden Teilbestandteilen, die erst zusammengenommen das Wesen der Offenbarung ausmachen. Der Gedankengang Rothes lautet dabei, in knappster Skizze dargestellt, so: Gott hat sich den Menschen in den Geschichtstatsachen offenbart, von denen uns die Heilige Schrift Kunde gibt. Indes diese Tatsachen-Offenbarung würde für sich allein dem von Gott erstrebten Heilszweck nicht genügen. Denn es wäre unsicher, ob die betreffenden Geschehnisse von den Menschen richtig aufgefaßt und in ihrem genuinen Sinn verstanden würden. Ja, das wäre nicht nur unsicher, sondern durchaus unwahrscheinlich, da durch die Sünde der Menschen ihre Fähigkeit zum Verständnis der Taten

---

[49]) Es sei noch ausdrücklich angemerkt, daß allerneuestens Rud. Bultmann in seiner oben schon genannten Schrift (Der Begriff der Offenbarung im N. T., Tüb. 1929) auch in der zuletzt besprochenen Hinsicht mit der von uns hier vertretenen Position ganz zusammentrifft. An dieser Tatsache ändert wieder der Umstand nichts, daß Bultmann seinen entscheidenden Gegensatz gegen Barth nicht bemerkt hat.

und Wege Gottes getrübt sei. Deshalb mußte Gott seine Manifestation durch eine entsprechende Inspiration ergänzen. Er mußte Sorge tragen, daß seine Manifestation auf Seiten der Menschen auch wirklich als das, was sie sein sollte und war — eben als Manifestation Gottes — verstanden, aufgezeichnet und den nachfolgenden Geschlechtern überliefert würde. Das tat Gott durch die Inspiration, indem er den Männern, die die Schriften Alten und Neuen Testaments verfaßten, die Erleuchtung verlieh, die sie zur authentischen Auslegung der Manifestation befähigte. In dieser Weise umfaßt die Offenbarung beide Bestandteile, die Manifestation und die Inspiration.

Dieser Theorie Rothes liegt die richtige Einsicht zugrunde, daß ein zutreffendes Verständnis der Offenbarung nur durch Beachtung ihrer beiden Grundmomente, des objektiven und des subjektiven, zu gewinnen ist. Die Offenbarung umschließt ein Ineinandergreifen von Objektivität und Subjektivität. Sie wird jeweilig erst perfekt, wenn sie vom lebendigen Glauben ergriffen wird. Das Heilswirken Gottes ist rein für sich genommen noch nicht Offenbarung; es wird zur Offenbarung durch die Wirkung, die es je im konkreten Fall auf den Glauben ausübt. Aber diesen Gedanken führt Rothe nicht folgerichtig durch, sondern bleibt auf halbem Wege stehen. Der Gedanke wird durch die Einwirkung der Verbal-Inspirationslehre durchkreuzt. Rothe seinerseits faßt freilich die Inspiration nicht als Verbal-Inspiration, sondern als sogenannte Personal-Inspiration. Aber die Einwirkung auf seinen Gedankengang erfolgt von der Betrachtungsweise der Verbal-Inspirationslehre aus [50]). Dadurch wird der Gedankengang umgebogen und schließlich in sein Gegenteil verkehrt. Die Offenbarung erscheint nun erst recht als in der Vergangenheit völlig fertig und abgeschlossen. Die Offenbarung wird damit zur Mythologie — oder noch genauer: sie wird zur Kultlegende. Rothes Theorie macht die Offenbarung recht eigentlich zur Kultlegende. Das gilt für die Theorie als Theorie. Glücklicher Weise wird bei Rothe selbst die Konsequenz der Theorie durch den biblisch-reformatorischen Glaubensbegriff durchbrochen.

Speziell vom methodischen Gesichtspunkt aus ist folgendes zu sagen: Die Intention auf den religionspsychologischen Zirkel, die im Ansatz der Theorie Rothes unverkennbar vorliegt, wird vorzeitig abgebrochen und dann umgebogen. Die Korrelation von Ver-

[50]) Vgl. Kapitel VII.

heißung und Glaube im Sinne Luthers (Promissio et fides sunt correlativa) wird dadurch verhindert. Die fides qua creditur wird ausgeschaltet; die Gleichzeitigkeit der eigenpersönlichen Glaubenserfahrung wird unmöglich.

Wilh. Herrmann hat seine Auffassung von der Offenbarung in seiner kleinen Schrift „Offenbarung und Wunder" einheitlich zusammengefaßt. Mitenthalten ist sie auch in seinen größeren Schriften und seinen sonstigen Abhandlungen.

Die Stärke der Position Herrmanns liegt in der radikalen Ablehnung der Verbal-Inspirationslehre einschließlich ihrer mehr oder weniger verhüllten Nachwirkungen. Die Verbal-Inspirationslehre ist ja nicht auf den Umkreis ihrer direkten Geltung beschränkt. Sie hat weit über diesen hinaus ihre Wirkung ausgeübt und tut es noch immer. So fanden wir es eben schon bei Rothe. Und für die unmittelbare Gegenwart zeigt uns die Theologie Barths das Gleiche. Die an sich sehr berechtigte und löbliche Absicht, gegenüber allem Historismus und Psychologismus der Vorkriegszeit das Wort Gottes wieder in das ihm theologisch gebührende Recht einzusetzen, ist in der Art der Ausführung bei Barth vielfach durch die Nachwirkung der Verbal-Inspirationslehre bestimmt und dadurch zu einer Gefahr für die Reinheit des evangelischen Glaubensverständnisses geworden. In dieser Hinsicht ist Barth hinter die von Herrmann, seinem theologischen Lehrer, schon erreichte Klarheit wieder zurückgegangen.

Herrmann lehnt mit Recht jede Fassung der Offenbarung, die irgendwie in die Richtung führt, die Offenbarung in einer bestimmten Summe einzelner Lehren oder Gedanken oder Vorstellungen der Heiligen Schrift zu sehen, bedingungslos ab. Entscheidend ist dabei für ihn die Einsicht, daß Gott und Gott allein Inhalt der Offenbarung ist, daß also alle Offenbarung Selbstoffenbarung Gottes ist. Indes die Art und Weise, wie nun Herrmann diese Einsicht gestaltet, ist doch auch ihrerseits nicht einwandfrei. Völlig sachgemäß ist gewiß, daß Herrmann die dem Glauben maßgebende Instanz der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus erkennen lehrt. Jesus Christus könne und müsse uns zum Maßstab aller Offenbarung werden. Aber die Durchführung dieses Gedankens ist in verschiedener Hinsicht zu beanstanden.

Denn erstlich wird von Herrmann die Offenbarung in Jesus Christus in kein positives Verhältnis zu der allgemeinen

Gottesoffenbarung in Natur und Geschichte gesetzt. Sie wird von vornherein in unberechtigter Weise isoliert und verengt. Und diese Isolierung mit der durch sie bedingten Verengung wiederholt sich wie in der Umkehrung des Vorgangs konzentrischer Kreise noch ein zweites und drittes Mal. Denn Herrmann isoliert die Person Jesu Christi auch aus dem Ganzen der Heiligen Schrift und diesem Ganzen gegenüber. Dadurch wird aber die geschichtliche Objektivität der Offenbarung — sehr gegen die Absicht Herrmanns — gefährdet. Denn die Herauslösung eines bestimmten Einzelfaktums aus dem geschichtlichen Gesamtzusammenhang führt notwendig immer zu einer solchen Gefahr. Volle Geschichtlichkeit ist jeweilig durch den Zusammenhang der Geschichte bedingt. Und gleichzeitig wird auf diesem Wege bei Herrmann auch die Bedeutung der Heiligen Schrift als ganzer für den christlichen Glauben beeinträchtigt. Für seine Betrachtung ist — genau genommen — nicht die Heilige Schrift die geschichtliche Urkunde der besonderen Gottesoffenbarung, sondern die geschichtliche Tatsache, in der sich die Offenbarung bekundet, ist allein die Person Jesu Christi. Diese Betrachtung ist aber gerade auf evangelischem Boden eine unerträgliche Verengung. Denn sie hebt in ihrer Konsequenz den Charakter des evangelischen Christentums als Bibelchristentum auf. Das evangelische Christentum ist durch die Reformation als Bibelchristentum begründet worden. Es würde aufhören zu sein, was es sein sollte und wenigstens grundsätzlich ist, wenn ihm dieser Charakter genommen würde. An diesem Punkt muß vielmehr die evangelische Theologie ihre Aufgabe genau in die entgegengesetzte Richtung einstellen, als die von Herrmann mit seiner Offenbarungstheorie befürwortete. Die evangelische Theologie muß immer klarer herausstellen und immer nachdrücklicher zum Bewußtsein bringen, daß dem evangelischen Christentum der Charakter als Bibelchristentum wesensmäßig unveräußerlich ist[51]).

Herrmann dagegen hat seine Betrachtung nochmals weiter verengt. Nur das innere Leben Jesu Christi soll für das Verständnis der Offenbarung in Betracht gezogen werden — sein inneres Leben, als dessen Hauptmomente Herrmann die Kraft seines sittlichen Willens, die Tiefe seiner Liebesgesinnung und die Einheit mit seinem himmlischen Vater bezeichnet. Aber an

[51]) An diesem Punkt war daher der Widerspruch Mart. Kählers gegen H.s Position sehr berechtigt.

diesem Punkte führt sich nun die Betrachtung Herrmanns selbst ad absurdum. Sie schlägt in das Gegenteil dessen um, was sie erstrebt. Sie will die Offenbarung allen Einwänden der historischen Kritik entziehen. Aber dabei gerät sie so sehr in den Bann des bloß und einseitig historischen Denkens, daß sie gleichzeitig historistisch und unhistorisch wird. Denn sie will nun auf historischem Wege der historischen Kritik so definitiv und absolut vorbeugen, daß das Resultat der Sphäre des Relativen entnommen und deshalb als Grundlage des Offenbarungsglaubens geeignet sei. Das will Herrmann auf historischem Wege erreichen, ohne freilich diesen inneren Widerspruch selbst zu erkennen. Aber daß die Frage nach dem inneren Leben Jesu Christi nur auf historischem Wege zu behandeln ist, kann ja im Ernst nicht zweifelhaft sein. Und mit diesem selbst unhistorischen Historismus verbindet sich dann wie so häufig der Psychologismus. Die Fragestellung nach dem inneren Leben Christi im Zusammenhang der Offenbarungslehre und zum Zweck ihrer Begründung, ist nicht bloß historistisch, sondern zugleich psychologistisch. Sie mutet der empirisch-psychologischen Analyse eine Leistung zu, zu der diese schlechthin außerstande ist. Das muß gerade vom Standpunkt und im Interesse religionspsychologischer Methodik betont werden. Denn diese hat zwischen empirischer Psychologie des religiösen Lebens und der über das Gebiet der empirischen Forschung hinausgreifenden, im engeren Sinne sog. religionspsychologischen Methode der theologischen Systematik scharf zu unterscheiden. Im Rahmen der Offenbarungslehre Herrmanns kommt aber nur empirisch-psychologische Analyse in Betracht. Und sie ist für den genannten Zweck selbstverständlich nicht zuständig, da sie ja im Empirischen verbleibt.

Ihre schwächste Stelle, ihre eigentliche Achilles-Ferse hat die Theorie Herrmanns gerade an dem Punkt, auf den für sie selbst alles ankommt. Sie will den Offenbarungsglauben vor der historischen Kritik schützen. Deshalb beschränkt sie die Gottes-Offenbarung in Jesus Christus auf sein inneres Leben unter Ausschaltung der Auferstehungsfrage. Aber dabei übersieht sie, daß wir im Neuen Testament überhaupt keine Überlieferung über Jesus Christus haben, die nicht den Auferstehungsglauben bereits voraussetzte, daß es deshalb völlig aussichtslos ist, hinter den Auferstehungsglauben zurückgehen zu wollen. Die Auferstehung ist von dem Tatbestand der Gottes-Offenbarung in Jesus Christus so wenig abzutrennen, daß sie vielmehr sein

tragendes Fundament bildet. Vorzubehalten ist dabei freilich die Frage nach dem Modus der Auferstehung.

Nach alledem ist es ebenso verständlich wie berechtigt, daß Barth die Position seines Lehrers aufgegeben hat und sie jetzt aufs schärfste bekämpft. Nachdem er einmal den Kampf gegen den theologischen Historismus und Psychologismus als notwendig erkannt hatte, mußte er gerade hier den Bruch mit seiner früheren theologischen Grundposition vollziehen. Leider ist er dabei aus der Charybdis in die Scylla geraten. Denn er meint sich aus dem Gewirr historistisch-psychologistischer Tendenzen nur so retten zu können, daß er zugleich auch und gerade dasjenige Moment wieder aufgibt, das in der Position Herrmanns das positiv wertvolle ist. Dies positiv wertvolle Moment liegt nämlich darin, daß Herrmanns Betrachtung mit ihrem Ansatz in die Richtung der Einsicht führt, die den Glauben in die Offenbarung als ihr notwendiges Schlußglied mithineinnimmt. Zum Vorgang und Tatbestand der Offenbarung gehört jeweilig der Glaube mit hinzu, der jenen Tatbestand als Offenbarung erfaßt und aneignet. Dann muß also das theologische Denken in seinem grundlegenden Ansatz den Glauben als eigenpersönliche Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung mitberücksichtigen. Aber gerade das tut Barth nicht, gerade das lehnt er ab. Hier liegt die entscheidende Differenz zwischen der von uns vertretenen religionspsychologischen Gesamtposition und derjenigen Barths.

Es ist lehrreich, auch hier wieder einen Blick auf Rud. Bultmann zu werfen. Auch er hat ursprünglich stark unter dem Einfluß Wilh. Herrmanns gestanden. Auch er hat dann die Bahnen Herrmanns verlassen. Auch für ihn ist der Anlaß dazu, wie viele seiner Äußerungen zeigen, die Einsicht gewesen, daß jene Bahnen in Historismus und Psychologismus hineinführen und daß es gerade darauf ankomme, die theologische Arbeit aus dem Banne des historistisch-psychologistischen Denkens zu befreien, wenn sie der Eigenart ihrer Aufgabe gerecht werden und nicht zur Rationalisierung des Glaubens führen solle. Soweit ist die theologische Entwicklung bei Bultmann genau so verlaufen wie bei Barth. Und sie ist bei beiden genau so verlaufen, wie bei mir selbst, sofern man nur statt des Namens Wilh. Herrmann die beiden Namen Ad. v. Harnack und Julius Kaftan einsetzt. Daß aber dieses Letztere unter dem in Frage stehenden Gesichtspunkt keine Schwierigkeit macht und keine Verschiebung bedeutet, ergibt sich nicht

nur aus dem Verhältnis jener drei zu Albr. Ritschl, sondern noch spezieller daraus, daß Herrmann theologisch ungefähr in der Mitte zwischen Harnack und Kaftan gestanden hat. Soweit liegt also bei Barth und Bultmann genau die gleiche theologische Entwicklung vor wie bei mir selbst.

Wie steht es nun zwischen Barth und Bultmann an dem vorher zuletzt behandelten, das Verständnis der Offenberung betreffenden Punkt? Teilt Bultmann hier den Radikalismus Barths im Verhältnis zu Herrmann? Verwirft auch er wie Barth zugleich mit den historistischen und psychologistischen Tendenzen der Herrmannschen Position die bedeutsame, in der Richtung der religionspsychologischen Betrachtung liegende Einsicht Herrmanns, daß zur Offenbarung im Vollsinn des Wortes der die Offenbarung und damit Gott selbst erfassende Glaube jeweilig hinzugehört? Hier nimmt vielmehr Bultmann genau die entgegengesetzte Stellung ein wie Barth. Hier bejaht und betont Bultmann, was Barth verneint und verwirft. Und Bultmann kommt zu dieser Entscheidung, die mit der unseren zusammengeht und derjenigen Barths ins Gesicht schlägt, von seiner eindringlichen Analyse des neutestamentlichen Offenbarungsbegriffs aus. Das Neue Testament, von dem auch wir ausgingen, bestätigt eben das von uns befürwortete Verständnis der Offenbarung und erweist damit das von Barth vertretene als falsch und irreführend.

Sechstes Kapitel.

Der Glaube.

Wir wissen aus dem vorigen Kapitel, daß Offenbarung und Glaube Korrelatbegriffe sind. Diese Begriffe bezeichnen, wie sich uns ergab, zwei Größen, die in engster Beziehung zueinander stehen. Ja, die beiden durch diese Begriffe bezeichneten Größen bilden genau genommen einen in sich einheitlichen Tatbestand, den jene Begriffe nur in der je entgegengesetzten Richtung des Blickpunktes ins Auge fassen und zum Ausdruck bringen. Denn beide Mal handelt es sich um das Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Mensch, das von Gott aus als Offenbarung, vom Menschen aus als Glaube erscheint.

Diese Doppelseitigkeit des Sachverhalts muß also auch von neuem zur Geltung kommen, wenn wir jetzt noch besonders vom Glauben sprechen. Und da erweist sofort eine schon mehrfach gebrauchte Terminologie wieder ihre Bedeutsamkeit — die Unterscheidung von fides quae creditur und fides qua creditur. Wir haben jenen einheitlichen Tatbestand jetzt unter dem Gesichtspunkt der fides qua creditur zu besprechen, also in der Richtung vom Menschen auf Gott. Aber die fides qua creditur hat die fides quae creditur zur Voraussetzung und Bedingung. Denn zur fides qua creditur gehört die Intention auf ihren objektiven Gegenpol in seiner objektiven Realität wesensmäßig und folglich notwendig hinzu.

Es ist der Grundfehler der Feuerbachschen Illusionstheorie, daß sie diesen Sachverhalt verkennt. Bringt man die Begriffsverwirrung, die dadurch entsteht, in Abzug, dann bleibt bei Feuerbach lediglich der Gedanke zurück, daß rationale Erkenntnis das Dasein Gottes nicht zu beweisen vermag. Dieser Gedanke, der von Kant erkenntniskritisch-religionsphilosophisch, von Schleiermacher theologisch aufs nachdrücklichste vertreten worden ist, gehört zur religiös-theologischen Grundposition der Reformation. Wer mit ihm alle religiöse Überzeugung als Illu-

sion erweisen will, muß voraussetzen, daß die menschliche ratio als rein verstandesmäßige Erkenntnis für sich allein das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht, daß sie weiter ihre Erkenntniskraft aus sich selbst hat und daß sie ebendeshalb mit ihr das Weltall zu beherrschen vermag; er muß — anders gesprochen — gerade das voraussetzen, was Schleiermachers Lehre vom schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtsein in Abrede stellt. Diese Voraussetzung ist aber die denkbar größte Illusion, die sich jedem wahrhaftigen Menschen im Hinblick auf seine ganze Existenz als Selbstbetrug erweist; sie ist deshalb die denkbar schlechteste Grundlage für das Unternehmen, die in entgegengesetzte Richtung weisende religiöse Überzeugung der Illusion zu bezichtigen [52]).

Der Glaube als fides qua creditur bestimmt auch wieder das Verhältnis des Christentums zur übrigen Religionsgeschichte. Dieser Glaube verbindet das Christentum mit aller sonstigen Religion, aber andererseits unterscheidet er es auch von ihr, ja er trennt es von ihr ab. Das Erstere tut er mit seiner allgemeinen Grundintention, das Letztere mit seiner spezifisch christlichen Sonderart. Genau so sieht es das Neue Testament selbst an. Die erstgenannte Betrachtung kommt besonders im Hebräerbrief zum Ausdruck, die an zweiter Stelle genannte bei dem Apostel Paulus.

Der Hebräerbrief sieht den Glauben nicht nur in der gesamten israelitischen Religionsgeschichte — und zwar gerade auf ihren bedeutsamsten Höhepunkten — wirksam, sondern auch bereits in den Anfängen der Menschheitsgeschichte überhaupt (soweit sie

---

[52]) Eine ausführliche Kritik der Illusionstheorie in ihren wichtigsten Formen (Feuerbach, Psychoanalyse, ökonomischer Sozialismus, Simmel, Vaihingers „Als ob") habe ich im „Wesen der Religion" gegeben, S. 396 ff. Ganz im Sinne der dort gegen Feuerbach gerichteten Polemik hat inzwischen auch Karl Barth zu Feuerbach Stellung genommen („Zwischen den Zeiten", 1917, S. 11 ff.). Trotzdem spricht er von einem fundamentalen Unterschied der Stellungnahme. In Wirklichkeit bringt aber seine Darlegung nicht ein einziges neues Moment bei. In sachlicher Hinsicht besteht ein Unterschied überhaupt nicht. Vielmehr ist der tatsächliche Unterschied lediglich formaler Natur. Er beruht 1. auf der teilweisen Verschiedenheit der Terminologie, 2. auf dem Umstand, daß ich — ganz wie in der oben gegebenen kurzen Skizze — den methodisch-entscheidenden Ansatzpunkt in den Vordergrund rücke, Barth dagegen die sich daraus ergebenden praktischen Konsequenzen.

wenigstens im Alten Testament berichtet ist[53]) bis zurück auf Abel. Ja der Hebräerbrief stellt auch den Schöpfungsglauben als solchen unter den Gesichtspunkt ein und desselben eigentlichen „Glaubens", also des Glaubens in dem für ihn überhaupt in Frage stehenden Sinne des Wortes, des Glaubens, als dessen Anfänger und Vollender dann Jesus Christus bezeichnet wird[54]). Das vermittelt sich ihm nun freilich durch die Schöpfungserzählung im Anfange des Alten Testaments. Aber rein sachlich ist es doch beachtenswert, daß hier eben der Sachverhalt, den Paulus als allgemeine Offenbarung Gottes beurteilen lehrt, direkt dem Glauben zugeschrieben wird.

Der Hebräerbrief bietet nun auch — zu Beginn des eben skizzierten Gedankenganges — eine Definition des Glaubens: Es sei der Glaube Zuversicht (zuversichtliches Stehen) auf Gehofftes, Überführung von etwas, das man nicht sieht. Der unter den Exegeten entbrannte Streit, ob man diesen Satz als eigentliche Definition des Glaubens bezeichnen dürfe oder nicht, ist letztlich ein bloßer Streit um Worte. Eine Definition im strengen Sinne heutiger Wissenschaftstheorie ist der Satz gewiß nicht. Er ist von vornherein praktisch orientiert. Aber er will und soll doch sagen, was der Glaube seinem Wesen nach ist — und zwar der Glaube als Glauben, als fides qua creditur[55]).

Dieser Satz über das Wesen des Glaubens steht im Hebräerbrief, — nicht in einer den Hauptschichten des Neuen Testaments angehörenden Schrift. Dem ganzen Charakter des Hebräerbriefes zufolge können wir von vornherein nicht erwarten, in jenem Satz eine Bestimmung zu erhalten, die uns die letzte Tiefe des spezifisch neutestamentlichen Glaubensverständnisses erschließt.

Immerhin ist der Satz durchaus beachtenswert. Er lenkt auch

---

[53]) Hebr. 11, 4 ff. — Die „Alten" in V. 2 sind die Frommen des Alten Testaments. Für den Verfasser handelt es sich also um die a.t.liche Heilsgeschichte.

[54]) Hebr. 12, 2. Für die religionspsychologische Interpretation kann nicht zweifelhaft sein, daß dies Wort ontologisch-metaphysisch gemeint ist. Als Mittler der Weltschöpfung hat Christus den Glauben in die Welt gebracht, vollendet d. h. zur vollen Sinnentfaltung gebracht hat er ihn durch die Schmach des Kreuzestodes, die ihm die Erhöhung zur Rechten Gottes, Überwindung des Todes und Gemeinschaft ewigen Lebens mit Gott selbst, vermittelte.

[55]) Vgl. hierzu Ad. Schlatter, Der Glaube im N. T., 3. A. S. 526 f.

seinerseits die Aufmerksamkeit sofort auf die enge Beziehung der fides qua creditur zur fides quae creditur. Der Glaube als subjektives Verhalten des Gläubigen ist nur von der Beziehung zu seinem Objektgehalt oder objektiven Gegenpol aus zu verstehen. Dieser objektive Gegenpol ist als conditio sine qua non das tragende Fundament des Glaubens. Das ist das Eine, das jene „Definition" hervorhebt. Dazu kommt das Andere, daß die Wirklichkeit, auf die sich der Glaube bezieht, „unsichtbarer" Art ist, daß sie im Bereich der Sinnenwelt nicht zu greifen oder sonst zu fassen, überhaupt nicht vorzufinden ist, daß sie vielmehr eine Größe der „Hoffnung" ist, also — anders gesprochen — zur „Eschatologie" gehört. Es ist die Wirklichkeit des lebendigen Gottes, der durch sein Wort Himmel und Erde geschaffen hat, dessen personhaftem Willen die gesamte Sinnenwelt restlos und bedingungslos ihre Existenz verdankt. Daß demgemäß auch der Glaube selbst unter dieses Urteil zu stellen, daß er als Gabe Gottes, nicht als Leistung des Menschen zu werten ist, liegt in jener Aufstellung mitbeschlossen. Und schließlich ein Drittes. Zum Glauben, der diesen Namen wirklich verdient, gehört die Unerschütterlichkeit der Glaubenshaltung und Glaubenshoffnung. Das ist das spezifische Charakteristikum des Glaubens in subjektiver Hinsicht. Dieses subjektiv-psychologische Moment steht an dritter Stelle; aber es gehört doch auch an seinem Teil notwendig und unerläßlich zum Wesen des Glaubens hinzu.

Dieser Glaubensbegriff des Hebräerbriefes liegt nun auch dem Glaubensverständnis des übrigen Neuen Testaments zugrunde, aber er erschöpft es nicht. Am schärfsten und sichersten hat der Apostel Paulus das Wesen des Glaubens in seiner spezifisch christlichen Eigenart erfaßt. Daß er dabei die Intention Jesu selbst richtig zum Ausdruck gebracht hat, muß nach dem Gesamtzeugnis des Neuen Testaments als sicher gelten. Denn hier laufen in ihm von den verschiedensten Ausgangspunkten aus alle Linien zusammen. Auch der Jakobusbrief belegt es in seiner Weise mit seiner Polemik gegen den mißverstandenen Paulus.

Nach der Überlieferung hätte allerdings Jesus nur verhältnismäßig selten die Worte Glaube und glauben gebraucht. Indes, wenn das Markus-Evangelium ihn seine Reichsgottes-Verkündigung programmatisch mit der Mahnung beginnen läßt: „Tut Buße, und glaubt an das Evangelium", so dürfte diese Darstellung wenigstens sachlich im Recht sein. Denn sie entspricht

dem Gesamttatbestand der Überlieferung. Nimmt man das Wort an Jairus hinzu, „fürchte dich nicht, glaube nur", und die diesem Wort entsprechende Geheilten mehrfach gegebene Versicherung „dein Glaube hat dir geholfen", so hat man schon in diesen Aussprüchen deutlich die zu Paulus hinführende Linie.

Paulus hat sein Verständnis des Glaubens in der Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben zum schärfsten Ausdruck gebracht. Diese Lehre gibt ihm den übergreifenden Gesichtspunkt, dem sich alles einordnet, was er über den Glauben zu sagen hat. Wohl stehen einige seiner Gedankenreihen relativ selbständig neben jener Lehre, — aber doch eben nur relativ selbständig; aufs Ganze und Letzte gesehen, ordnen auch sie sich jenem Gesichtspunkt unter.

Das gilt sowohl für die Fassung des Glaubens als pneumatische Kraftquelle[56]), wie für diejenige als gewissensmäßige Urteilskraft[57]) wie auch für die Betrachtung, die in dem Glauben die Voraussetzung der Liebesbetätigung sieht[58]). Daß diese Gedankenreihen untereinander aufs engste zusammengehören, ist unverkennbar. Die beiden erstgenannten tendieren ja durchaus wesensmäßig auf die letztgenannte hin. Gerade die letztgenannte aber ordnet Paulus ausdrücklich seiner Lehre vom rechtfertigenden Glauben ein[59]).

Als Beispiel der entgegenstehenden Beurteilung nenne ich die scharfsinnige Analyse ihres neuesten Anwalts, H. Windisch, in seinem Artikel in dem Sammelwerk „Die Religion in Geschichte und Gegenwart"[60]). Windisch unterschätzt doch die Bedeutung des sachlich-wesensmäßigen Zusammenhanges der genannten drei Gedankenreihen untereinander sowie mit der Lehre vom rechtfertigenden Glauben. Und das ist bei ihm begründet in der Überschätzung der für ihn allein ausschlaggebenden historisch-genetischen Fragestellung nach der Herkunft der betreffenden Gedankenreihen. Auch wenn seine These, daß diese verschiedenen Gedankenreihen „selbständigen Ursprung" haben, historisch völlig einwandfrei sein sollte, was hier dahingestellt bleiben muß, wäre damit seine abschließende Stellungnahme nicht gedeckt.

---

56) Vgl. z. B. 1. Kor. 13, 2.
57) Vgl. Röm. 14, 1 ff.
58) Vgl. Gal. 5, 6.
59) Vgl. Gal. 5, 6 im Verhältnis zu 5, 5.
60) R. G. G. Bd. II, Sp. 1201 ff.

Und dies Urteil gilt ganz in Sonderheit für seinen Satz, die ethische Fassung des Glaubens sei bei Paulus von dem rechtfertigenden Glauben „scharf zu scheiden". Man soll die verschiedenen Momente unterscheiden, aber man darf sie gerade nicht endgültig voneinander scheiden, wenn man das Glaubensverständnis des Apostels in seiner letzten Tiefe fassen will. Der Glaube ist bei Paulus — aufs Letzte gesehen — eine durchaus einheitlich-eindeutige Größe, genau so einheitlich und eindeutig wie das Christentum selbst. Daher denn auch die Christen, die Mitglieder der christlichen Gemeinden, kurzweg als die Glaubenden bezeichnet werden. Die „Glaubenden" und die „Heiligen" (d. h. die, in denen der Heilige Geist zu wirken begonnen hat) sind in der Sprache des Apostels synonyme Ausdrücke. Denn der Heilige Geist, der der Geist Gottes ist, wirkt den Glauben, — den Glauben, der andererseits doch eigenpersönlichen Charakter trägt, weil er jeweilig die eigenpersönliche Entscheidung voraussetzt, sich vertrauensvoll dem Wort Gottes, dem Evangelium als der Botschaft von dem sündenvergebenden heiligen Liebeswillen Gottes, zu erschließen. Das ist der Gehorsam des Glaubens, von dem der Apostel viel häufiger spricht, als die Mehrzahl der Darstellungen erkennen läßt.

Die außerordentliche Bedeutung der Lehre vom rechtfertigenden Glauben besteht darin, daß sie in grundsätzlicher Schärfe den vertrauensvollen Glauben an Gottes in Jesus Christus offenbarten sündenvergebenden Liebeswillen als die schlechthin einzige Bedingung für die Erlangung des ewigen Heils erkennen läßt, also jedes Vertrauen auf menschliche Eigenleistung ausschließt. Der Mensch hat von sich aus nichts und vermag von sich aus nichts aufzubringen, was er Gott gegenüber geltend machen könnte. Denn auch im besten Fall gilt für ihn: wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht. Die Gottes-Gerechtigkeit, von der die Rechtfertigungslehre redet, steht im ausschließenden Gegensatz zu allem Streben nach „eigener" Gerechtigkeit (Röm. 10, 3), d. h. nach einer Gerechtigkeit, die der Mensch von sich aus durch eigene Leistung zustande zu bringen vermöchte. Im Evangelium von Jesus Christus wird nach der thematischen Erklärung des Römerbriefes Gottes Gerechtigkeit offenbart aus Glauben auf Glauben hin (d. h. mit Glauben beginnend und immer neuen, vertieften und verstärkten Glauben weckend), so daß der Glaube immer mehr zum beherrschenden Lebensprinzip

des Christenmenschen werden soll. Denn was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde. Aber aus reiner Gnade vergibt Gott dem Menschen, der sich ihm im Glauben erschließt, die Sünde und öffnet ihm damit den Zugang zur Gemeinschaft mit Gott. Beides gehört wieder aufs engste zusammen und darf nicht auseinandergerissen werden. Die Rechtfertigung ist Sündenvergebung. Aber die Sündenvergebung hat nicht nur negative, sondern zugleich durchaus positive Bedeutung. Indem Gott dem Menschen die Sünde vergibt, stellt er damit das durch die Sünde gestörte schöpfungsmäßig-normale Verhältnis zu Gott wieder her und schenkt dem Menschen die Kraft seines Heiligen Geistes.

Die Lehre vom rechtfertigenden Glauben lehnt also alle bloße Gesetzesreligion ab, da der sündige Mensch aus eigener Kraft der Forderung Gottes nicht zu entsprechen vermag. Sie lehnt aber in der Konsequenz auch alle zur Magie führende oder mit Magie durchsetzte Religion ab, denn auch diese verschiebt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, ja sie kehrt es geradezu um; sie nimmt Gott seine Ehre, indem sie ihn in den Bereich der Eigenkraft des Menschen herabzuziehen sucht. Und damit wird zugleich auch alle im engeren Sinne sogenannte Mystik (alle radikale oder extreme Mystik) abgelehnt. Denn in ihr schlägt die Sehnsucht nach Gott in Magie um, in den Versuch, Gottes vom Menschen aus in der Eigenkraft der Seele habhaft zu werden. Gegenüber allen diesen Verzerrungen der religiösen Grundintention, der Sehnsucht nach Gemeinschaft mit Gott, gibt die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben Gott seine Ehre zurück, indem sie einschärft, daß allererst Gott selbst in sündenvergebender Gnade dem Menschen seine Hand entgegenstrecken muß, und daß Sache des Menschen in dieser Hinsicht nur ist und sein kann, die Gnadenhand Gottes in vertrauensvollem Glauben zu ergreifen — einem Glauben, der freilich seinem Wesen zufolge gar nicht anders kann als sich auch seinerseits in Liebesbetätigung dem Nächsten gegenüber auszuwirken, dessen Wesensmerkmal demgemäß solche Liebesbetätigung in der Anerkennung des Anspruchs des Nächsten ist.

Mit dieser Feststellung ist zugleich gesagt, daß der Glaube als Akt persönlichen Vertrauens eine existentielle Entscheidung bedeutet, die immer von neuem vollzogen werden muß, und daher nie als abgeschlossene, ein für alle Mal fertige Größe anzusehen ist. „Nicht als ob ich es schon ergriffen hätte oder schon voll-

kommen wäre, ich ringe aber danach, ob ich es nicht ergreifen kann, weil ich ja selbst von Christus Jesus ergriffen bin" (Phil. 3, 12). Dieser Ausspruch bezieht sich bei Paulus allerdings nicht unmittelbar auf den Glauben als solchen, sondern auf das letzte Heilsziel selbst; aber er bezieht sich ebendeshalb mittelbar auch auf den Glauben, wie der Gedankengang an der genannten Stelle des Philipper-Briefes ganz unbezweifelbar zeigt. Denn die Rückbeziehung auf die „Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens" (3, 9) ist für den Sinnzusammenhang der Stelle unerläßlich.

Diese Fassung und Bewertung des Glaubens, die im Lauf der Jahrhunderte durch fremdartige Motive überwuchert und vielfach bis zur Unkenntlichkeit entstellt war, hat nun Luther neu entdeckt und zur Grundlage seines Reformationswerkes gemacht. Er hat sie zu dem Zweck noch straffer gestaltet und noch strenger durchgeführt, als es bei Paulus der Fall ist, indem er den entscheidenden Kerngedanken in den alles beherrschenden Mittelpunkt seiner Gesamtbetrachtung des Christentums rückte.

Das Symbol dieser unüberbietbaren Konzentration der Glaubensbetrachtung ist das berühmte „allein" im Text von Röm. 3, 28: „So halten wir nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben." Denn dieses „allein" bekundet nicht nur die Genialität der Übersetzungskunst Luthers; dahinter steht die Konzentriertheit seiner religiösen und dementsprechend auch seiner theologischen Gesamtposition. Dieses „allein" bringt nicht nur alle Werkgerechtigkeit der Gesetzesreligion zu Fall, die Paulus treffen will, sondern ebenso auch alle Umbiegung der Religion in der Richtung auf Magie (d. h. den Versuch eigenmächtiger Beeinflussung Gottes) und extreme Mystik. Letzteres liegt zwar auch in der Konsequenz der paulinischen Wertung des Glaubens, ist aber bei Paulus selbst nur implizite mitenthalten.

Für Luther ist demgemäß der Glaube die allein normale und sachgemäße religiöse Verhaltungsweise. Denn nur der Glaube faßt das Verhältnis von Gott und Mensch so, wie es der unbedingten, alles bedingenden Schöpfermacht Gottes und der absoluten Heiligkeit seines Liebeswillens auf der einen Seite, der Geschöpflichkeit und Schuldbelastung der Menschen auf der anderen Seite entspricht. Für diese Einsicht hat Luther im Großen Katechismus die Formel geprägt, daß der Glaube und Gott „zu Hause ge-

hören". Wir beginnen erst heute, den Tiefengehalt dieser Formel auszuschöpfen. Sie besagt keineswegs nur etwa gerade, daß der Glaube und Gott (als Gutgeber und Nothelfer) „aufeinander passen", daß beide Größen „einander entsprechen" oder „korrespondieren" [61]). Das ist gewiß ihr nächstliegender Sinn, aber es ist nicht ihr ganzer und ihr letzter Sinn. Diesen erkennen wir erst, wenn wir das Verhältnis beider Größen als Verhältnis der Wechselbeziehung (Zirkelverhältnis) begreifen: Gott wird für den Menschen nur im Glauben faßbar — der Mensch kommt an Gott nur im Glauben heran. In diesem Sinne kann Luther gelegentlich die fides geradezu als creatrix divinitatis in nobis bezeichnen [62]). Für die Sache selbst finden wir bei ihm auch die wegen ihrer Präzision besonders beachtenswerte Formulierung: promissio (Dei) et fides (hominis) sunt correlativa [62a]). Und um jedes Mißverständnis auszuschließen, bestimmt er selbst sie noch genauer dahin, wo keine Verheißung Gottes sei, könne es Glauben nicht geben, und umgekehrt, wo der Glaube fehle, sei die Verheißung nichts.

Es gibt also für den Menschen keinen anderen Weg zu Gott als den, dem Gott seinerseits Bahn bricht. Jeder Versuch des Menschen, von sich aus einen Weg zu Gott zu finden, führt in die Irre, macht Gott zum Abgott, verkehrt die Religion in Magie. Wahre Religion gibt es nur als gläubig vertrauensvolles Betreten des von Gott gebahnten Weges zur Gemeinschaft mit ihm.

Der Glaube ist also gar nicht anders zu definieren als durch seine Bezogenheit auf Gott und die Offenbarung Gottes. Und da uns die Offenbarung Gottes durch die Heilige Schrift vermittelt wird, so ist der Glaube auch als „herzliche Zuversicht auf die Gnade und Güte Gottes, die durch das Wort erfahren und offenbaret" wird, zu bezeichnen [63]). Dieser Ausdruck verweist zugleich auf die Rolle, welche die „Erfahrung" in Luthers Glaubensverständnis spielt. Gegenüber allem bloßen Fürwahrhalten bedeutet wahrer Glaube eigenpersönliche Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung. So wenig ein anderer für mich in die Hölle

---

[61]) Vgl. die Kontroverse Holl, Thieme, Wobbermin, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1927, S. 251 ff.; 1928, S. 51 ff.; S. 249 ff.

[62]) Weim. Ausg. XII, S. 360.

[62a]) Vgl. oben S. 109.

[63]) Erlang. Ausg. XI, S. 121.

fahren könne, sagt Luther gelegentlich, so wenig könne er für mich glauben. In diesem Sinne ist, wie eigenpersönliche Überzeugung, so auch eigenpersönliche Erfahrung vom rechten Glauben unabtrennbar. Solche Erfahrung ist natürlich nicht Sinneserfahrung irgendwelcher Art. Gegen sie grenzt Luther den Glauben gerade aufs schärfste ab [63a]). Sondern es ist Erfahrung, die im strengen Sinne als Glaubenserfahrung zu bezeichnen ist, Erfahrung, die jeweilig den Glauben als Gnadengeschenk Gottes zur Voraussetzung hat, die aber nicht etwa den Glauben ablöst oder ihm den eigentlichen Glaubenscharakter nimmt. Deshalb ändert solche Glaubenserfahrung auch nichts daran, daß der Glaube als solcher zugleich den Charakter des Glaubensgehorsams trägt und diesen Charakter immer behält. Ein Glaube, der nicht gerade im Tiefsten und Letzten Glaubensgehorsam wäre, und dem es nicht völlig unmöglich wäre, etwas anders zu sein als Glaubensgehorsam, wäre ebendeshalb auch nicht mehr eigentlicher Glaube im evangelisch-reformatorischen Sinne.

Aber dieser Glaubensgehorsam steht seinerseits unter dem Grundsatz „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit". Es ist also nicht ein Glaubensgehorsam als Fürwahrhalten auf bloß äußere Autorität hin. Deshalb führt auch dieser Glaubensgehorsam keineswegs dahin, die Kirche im juridischen Sinne — eine bestimmte soziologische Form der Kirche — in den Glauben selbst hineinzuziehen. Ganz im Gegenteil: Glaubensgehorsam neutestamentlich-evangelischer Art lehnt eine solche Einbeziehung aufs entschiedenste und nachdrücklichste ab. Er muß sie seinem Wesen zufolge ablehnen. Er würde sonst den vorher schon genannten Grundsatz verleugnen und mit ihm zugleich auch den anderen, daß man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen.

Barths dialektische Theologie betont mit Recht den Charakter des Glaubens als Glaubensgehorsam. Ihr Unrecht ist aber, daß sie die Eigenart dieses Glaubensgehorsams nicht klar und eindeutig genug bestimmt und ihn daher nicht scharf genug gegen bloßes Fürwahrhalten der genannten Art abgrenzt.

Barths Fehler besteht also darin, daß er bezüglich der subjektiven Seite des Glaubens die Momente des Glaubensgehorsams und der Glaubenserfahrung auseinander reißt. Das evan-

---

[63a]) Vgl. neuestens Hans Mich. Müller, Erfahrung und Glaube bei Luther, Leipzig 1929, S. 1 ff.

gelisch-reformatorische Glaubensverständnis duldet hier keine Alternative, sondern fordert die Synthese, nämlich das Ineinander beider Momente: Glaubenserfahrung im Glaubensgehorsam, und andererseits: Glaubensgehorsam in der Glaubenserfahrung. Gerade durch dieses Ineinander erhält die Glaubenserfahrung ihre in die letzte Tiefe führende Bestimmtheit, in der sich wieder die große Grund-Paradoxie des christlichen Glaubens bekundet: daß nämlich der Glaube, in dem Maße, wie er sich in den Personkern des menschlichen Lebens einwurzelt und so zu eigenpersönlicher Glaubenserfahrung wird, alle bloß seelisch-empirische Erfahrung durchbricht, ja ihr zum Gericht wird, indem er sie unter das Gericht des Glaubens und damit also unter das Gericht des Wortes Gottes stellt. Glaubenserfahrung im Vollsinn dieses Begriffs wird dem Gläubigen zum Zeugnis für das Gericht und die Gnade Gottes, sie wird ihm damit zum Zeugnis der Wirkung des Heiligen Geistes. Glaubenserfahrung in diesem Vollsinne des Begriffs bedeutet das testimonium spiritus sancti internum. Mit dem Aufweis dieses Sachverhalts kommt die religionspsychologische Betrachtung an den tiefsten Kern des christlichen Glaubenslebens, zugleich freilich auch an die unüberschreitbare Grenze ihrer Leistungsfähigkeit.

Barth reißt aber nicht nur die Momente des Glaubensgehorsams und der Glaubenserfahrung hinsichtlich der subjektiven Seite des Glaubens auseinander, sondern er tut das Gleiche auch bezüglich der beiden Seiten des Glaubens selbst, der subjektiven und der objektiven. Und dieser Fehler ist noch schlimmer und verhängnisvoller als der zuletzt besprochene. Erst von hier aus wird die von Barth mit Vorliebe in immer wiederholten Wendungen gebrauchte Bezeichnung des Glaubens als Hohlraum ganz durchsichtig. Was sie besagen soll, kann ja nicht zweifelhaft sein. Die Kritik der Gegner Barths macht sich hier (wie auch sonst mehrfach) ihre Aufgabe zu leicht, indem sie das Wahrheitsmoment seiner Position übersieht. Barths Theorie vom Glauben als Hohlraum will einschärfen, daß dem Glauben sein Gegenstand nur von Gott selbst geschenkt werden kann, ihm aber nie aus eigener Kraft erreichbar ist. Soweit ist diese Theorie Barths zweifellos im Recht. Indes ins Unrecht setzt sie sich mit dem schiefen und irreführenden Begriff des Hohlraums. Denn die Verwendung dieses Begriffs durch Barth beruht auf der Auseinanderreißung der Objektseite und der Subjektseite des Glaubensverhältnisses.

Wenn die Einsicht gewonnen ist, daß eben diese Auseinanderreißung falsch ist, daß der Glaube und Gott zu Hause gehören, dann läßt sich der Glaube rechtmäßig und sinnvoll nicht als Hohlraum bezeichnen, dann erschwert vielmehr, ja verhindert die Theorie vom Glauben als Hohlraum das rechte evangelische Glaubensverständnis und leistet der römisch-katholischen Lehre von der fides implicita Vorschub. Für diese römische Lehre von der fides implicita ist ja der Glaube insofern ein Hohlraum, als er sich direkt nur auf das bezieht, was die (römische) Kirche lehrt (was immer es sei) und also erst nachträglich von der Kirche her seine Erfüllung erhält.

Nach evangelischer Auffassung ist Gegenstand des Glaubens Gott selbst und Gott allein — nämlich Gott in seiner Offenbarung in der Geschichte.

Siebentes Kapitel.

Die Heilige Schrift.

Von dem Glauben an die Offenbarung Gottes in der Geschichte hatten wir zuletzt gesprochen.

Um das Verhältnis des Glaubens zur Geschichte genauer zu fassen, ist es wegen der Mehrdeutigkeit des Begriffs „Geschichte" zweckmäßig, zwischen Geschichte und Historie, zwischen geschichtlichen Vorgängen und Tatsachen einerseits, ihrer historischen Erforschung und Beurteilung andererseits zu unterscheiden.

Ich darf daran erinnern, daß ich eine Ad. v. Harnack zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmete Abhandlung als „Geschichte und Historie" betitelt und als Untertitel hinzugefügt habe: „Über die Notwendigkeit, zwischen Geschichte und Historie strenger zu unterscheiden, als gewöhnlich geschieht[64])."

Die Tendenz dieser Studie geht nicht dahin, ganz allgemein eine Änderung des üblich gewordenen Sprachgebrauchs zu befürworten. Sie will vielmehr lediglich der Klarstellung der letzten, die Geschichte betreffenden Prinzipienfragen dienen. Sie will nämlich zum Bewußtsein bringen, daß die Arbeit und Stellungnahme des Historikers es genau genommen immer nur mit der bereits abgelaufenen Geschichte, also mit der Vergangenheit, zu tun hat, während für die menschliche Existenz als ganze die Geschichte gerade in der Beziehung auf die unmittelbare Gegenwart ihre entscheidende und jeweilig Entscheidung fordernde Bedeutung hat. Theologisch ist dieser Sachverhalt besonders für die Frage der Christologie von größter Wichtigkeit und deshalb dann zugleich

---

[64]) Tübingen 1911. — Wiederaufgenommen und weitergeführt in meinem Buch: „Wesen und Wahrheit des Christentums" (Kap. VII: Der Christusglaube der christlichen Religion).

auch für die Frage der Eschatologie. Demgemäß erörtert ihn jene Studie gerade an diesen beiden Fragenkomplexen. Sie vertritt in dieser doppelten Hinsicht gerade die Intention, die Kierkegaard in seinen Begriff der „Gleichzeitigkeit" gefaßt hat.

Es waren zwei Umstände gewesen, die mir den Anlaß zu dieser Studie gegeben hatten. Erstlich war mir deutlich geworden, daß der ungenaue Sprachgebrauch dem Historismus der theologischen Gesamtdenkweise Vorschub leistete und indirekt dann zugleich auch ihrem Psychologismus. Indem man von der Begründung des Glaubens auf die Geschichte redete, setzte man vielfach in diesem Zusammenhang den Begriff der Geschichte in den anderen der Historie oder historischen Forschung um und ordnete dann weiterhin das historische Urteil dem Glauben über, machte also das historische Urteil ohne weiteres und grundsätzlich zum Kriterium der Glaubensüberzeugung. Das ist natürlich Historismus schlimmster Art. — Zweitens hatte ich erkannt, daß der ungenaue Sprachgebrauch auch bei den beiden Theologen, die damals ihre Aufmerksamkeit dem in Frage stehenden Problem zugewandt hatten, bei Wilh. Herrmann und Martin Kähler, störend einwirkte und ihre Diskussion im Sande verlaufen ließ, sofern infolge des genannten Umstandes Recht und Unrecht auf beiden Seiten ineinandergriffen.

Damals — kurz vor dem Weltkriege — fand meine Anregung zwar mehrfach lebhafte Zustimmung, aber sie stieß zum Teil auch auf starken Widerspruch. Daß sich unter den Widersprechenden und Ablehnenden auch ein Mann wie Alb. Schweitzer befand, war besonders auffallend [65]).

Heute ist nun die Situation an diesem Punkt ungleich günstiger geworden. Die in jener Unterscheidung zum Ausdruck kommende Einsicht ist in der dialektischen Theologie Barths als ein bedeutsames Teilmoment wirksam. Das ist für den tiefer Blickenden ganz unverkennbar. Allerdings läßt die dialektische Theologie jede prinzipielle Klarstellung des Sachverhalts vermissen. Dagegen hat allerneuestens von philosophischer Seite Mart. Heidegger vom Standpunkt der sog. existentiellen Phänomenologie aus die Unterscheidung von Geschichte und Historie, von geschichtlich und historisch, mit prinzipiellen Erörterungen

---

[65]) Schweitzer, A.: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1913 (u. 1921).

befürwortet, die auch für den Theologen sehr beachtenswert sind [66]).

Dem evangelischen Theologen sollte ja eigentlich die Unterscheidung wenn nicht geradezu selbstverständlich sein, so doch jedenfalls keine Schwierigkeit bereiten. Denn sie ist ja direkt auf Luthers reformatorische Grundposition zurückzuführen. Sogar die Terminologie klingt schon bei ihm — und auch sonst in den Urkunden der Reformation an — in der scharfen Bekämpfung alles bloßen Historien-Glaubens, aller fides historica, die auch den „Teufeln und Gottlosen" zugesprochen wird, die „auch die Historien glauben, daß Christus gelitten habe und auferstanden sei von den Toten" [67]). Diese radikale Verwerfung der fides historica hat aber zum Komplement, ja zur Voraussetzung und Bedingung, die Anerkenntnis der in Jesus Christus gipfelnden Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen.

Dem christlichen Glauben gilt allerdings die biblische Religionsgeschichte Alten und Neuen Testaments als Heilsgeschichte. Dieser Begriff Heilsgeschichte darf dabei freilich nicht in dem Sinne einer zugleich dogmatistisch und historistisch verengten Schullehre gefaßt, jedenfalls nicht auf ihn beschränkt werden; er ist vielmehr in dem vollen und umfassenden Sinne zu nehmen, den das Wort unmittelbar zum Ausdruck bringt. Auf diese Heilsgeschichte bezieht sich der wahre Glaube, der — um nochmals mit der Augustana zu reden — glaubt, daß „wir durch Christum Gnade und Vergebung der Sünden erlangen, und der nun weiß, daß er einen gnädigen Gott durch Christum hat, kennet also Gott, rufet ihn an, und ist nicht ohne Gott wie die Heiden".

Diese Überlegung führt sofort zu weiterer Zuspitzung des Problems. Als Heilsgeschichte gilt dem christlichen Glauben die biblische Religionsgeschichte. Sie gilt ihm als Heilsgeschichte, weil sie ihm die Offenbarung Gottes bietet, — das Wort, das Gott an die Menschen gerichtet hat und immerfort, immer von neuem an sie richtet. Auch hier ist wieder an das „Wort" im weitesten und im engsten Sinne (Joh. 1, 14: Das Wort ward Fleisch und zeltete unter uns) zu denken [68]). Denn die Erscheinung Jesu Christi in der Geschichte steht in dem großen geschichtlichen Zu-

[66]) Heidegger, Mart.: Sein und Zeit. Halle 1927. (Sonderdruck aus dem Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VII.)

[67]) Confessio Augustana, Art. XX.

[68]) Vgl. oben S.

sammenhang, den die biblische Religionsgeschichte teils abspiegelt, teils zum Hintergrund hat. In der Heiligen Schrift hat also der Glaube die Heilsgeschichte, die für jeden Einzelnen Gegenwart werden kann und werden soll. Das Wort, das Gott in der Vergangenheit zu Menschen geredet hat, wird zur Gegenwart, wenn der Glaube es als Offenbarung Gottes ergreift.

Auf die Heilige Schrift kommt deshalb für den evangelischen Glauben schließlich alles an, weil ihm durch sie das Wort Gottes vergegenwärtigt wird. So ergibt sich die entscheidende Frage: wie ist die Heilige Schrift theologisch zu benutzen? — noch genauer: wie hat die evangelische Theologie die Heilige Schrift zu benutzen, um schriftgemäße Glaubenssätze zu gewinnen?

Die nachreformatorische Theologie der altprotestantischen Orthodoxie hat diese Frage mit der Aufstellung ihrer Inspirationslehre beantwortet. Die von ihr gelehrte Inspiration der Heiligen Schrift ist näher als Verbal-Inspiration zu bezeichnen, weil sie nicht nur auf den gesamten Inhalt der Heiligen Schrift, sondern auch in formaler Hinsicht auf die einzelnen Worte, ja die einzelnen Wörter bezogen wird. Alles was in der Heiligen Schrift steht, gleichviel welchem Gebiet es angehört, gilt als von Gott inspiriert und deshalb als irrtumsfrei, als wahr im strengsten Sinne des Worts.

Es kann sich heute nur darum handeln, *Intention und Sinngehalt* dieser Inspirationslehre zu verstehen. Folgende Überlegung religionspsychologischer Art dient diesem Zwecke.

Evangelisches Christentum ist Bibelchristentum. Das ist so und das muß so bleiben. Als Bibelchristentum ist das evangelische Christentum durch Luther begründet worden. Nur als Bibelchristentum kann es sich in der Geschichte erhalten und seine höhere Berechtigung dem Katholizismus gegenüber durchsetzen.

Dann muß aber auch die Bibel für das evangelische Christentum die entscheidende Autorität sein. Evangelischer Glaube gründet sich auf die Heilige Schrift als die entscheidende Autorität in allen Glaubenssachen. Und wenn das so ist, dann ergibt sich daraus auch sofort das Weitere, daß diese Autorität der Heiligen Schrift in Glaubenssachen eine *unbedingte* sein muß. Denn es handelt sich ja um die Heilige Schrift als Urkunde der Offenbarung Gottes. Wo wir es aber mit Gott zu tun haben, da haben wir es mit dem Unbedingten zu tun. Denn von Gott kann nur als von dem Unbedingten die Rede sein. Gott ist — was immer

er sonst sein mag — jedenfalls der alles Bedingende, seinerseits schlechthin Unbedingte. Deshalb muß auch die Autorität der Heiligen Schrift, da sie als Urkunde der Offenbarung Gottes in Betracht kommt, als unbedingte Autorität gelten. Diese gut evangelische Einsicht liegt der Inspirations-Theorie zugrunde. Ihre eigentliche Abzweckung geht dahin, die unbedingte Autorität der Heiligen Schrift zur Geltung zu bringen. Und diese Abzweckung ist das Berechtigte an ihr, ist ihr Wahrheitskern. Aber zu beanstanden ist die Art, wie sie diese Abzweckung zu erreichen sucht; denn sie ist nicht mehr evangelisch, sondern unevangelisch. Sie geht von der Voraussetzung aus, der christliche Glaube sei ein Lehrsystem, ein System von Lehrsätzen, von Dogmen. Diese Voraussetzung gehört in die römisch-katholische Scholastik; sie ist das Fundament der ganzen römisch-katholischen Scholastik. Hier an diesem Punkt biegt also die Inspirationslehre in die katholische Scholastik zurück. Deshalb ergibt dann die Inspirationslehre eine vollständige Parallele zur scholastisch-katholischen Position. Denn die Bibel wird hier genau das, was in der römischen Kirche der Papst ist: nämlich eine ganz äußerlich gefaßte unfehlbare Autorität. Die Entwicklung ist ja im römischen Katholizismus erst mit dem Vatikanum 1870 zum Abschluß gekommen. Aber maßgebend war die Betrachtung längst. Die Inspirationslehre macht nun die Bibel tatsächlich, wie man scherzhaft gesagt hat, zu einem papierenen Papst.

Der entscheidende Fehler aber ist der, daß die unbedingte Autorität, die der Heiligen Schrift allerdings zugeschrieben werden muß, äußerlich-mechanisch gefaßt wird, so äußerlich-mechanisch, daß sie nun eben eine volle Parallele zur römischen Unfehlbarkeit wird, daß also die Bedeutung der eigenpersönlichen Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung verloren geht. Das Glaubensverständnis der Reformation aber verlangt, daß auch die letztere, die eigenpersönliche Glaubensüberzeugung als Glaubenserfahrung zu ihrem Recht kommt. Das also muß die Aufgabe sein, die Heilige Schrift als unbedingte Autorität für den Glauben zu fassen und doch auch der eigenpersönlichen Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung ihr Recht zu lassen.

Einen ersten Schritt in dieser Richtung hat Schleiermacher getan. Er stellt ausdrücklich die Frage nach dem Wesen christlicher Glaubenssätze, wie es sich für die spezifisch-evangelisch-reformatorische Auffassung ergebe. Die Antwort auf diese Frage

hat Schleiermacher in einer Weise formuliert, die oben[69]) schon als sehr unglücklich bezeichnet wurde. Er sagt nämlich, christliche Glaubenssätze seien Auffassungen christlich-frommer Gemütszustände in der Rede dargestellt[70]). Diese Formel legt das psychologistische Mißverständnis nahe, als seien die frommen Gemütszustände der eigentliche Gegenstand der christlichen Glaubenslehre und dann womöglich auch des christlichen Glaubens selbst. Aber so meint es Schleiermacher nicht.

Wie ist denn jener Satz zu verstehen? Was der Satz sagen *soll*, wohin seine Absicht, seine eigentliche Intention geht, das hebt Schleiermacher ausdrücklich hervor. Er soll die Bedingungen aufzeigen, unter denen christliche Glaubenssätze rechtmäßig zustandekommen. Nämlich negativ: christliche Glaubenssätze kommen *nicht* rechtmäßig zustande nach Art eines rein theoretischen Lehrsystems. Wo es so angesehen und so gehandhabt wird, ist das der Rückfall in die Scholastik. Positiv: christliche Glaubenssätze kommen rechtmäßig nur zustande, wenn sie aus dem lebendigen christlichen Heilsglauben herauswachsen, wenn sie also die christliche Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung zur Grundlage haben, d. h. die christliche Glaubensüberzeugung, sofern diese nicht wieder bloß eine äußerlich angelernte ist, sondern sich einwurzelt in die letzte Tiefe persönlicher Erfahrung, in den Personkern menschlichen Lebens.

Der Ausdruck „christlich fromme Gemütszustände" geht also auf den lebendigen christlichen Heilsglauben in seiner Aktualität und Inhaltlichkeit — in seiner Aktualität, d. h. im täglichen Kampf gegen Anfechtung, Sünde und Schuld, und weil in solcher Aktualität, deshalb auch in seiner Inhaltlichkeit. Denn der Glaube, der sich im täglichen Kampf gegen Anfechtung, Sünde und Schuld lebendig erweist, ist immer inhaltlich erfüllter Glaube, Glaube an den lebendigen Gott und seine Offenbarung in Jesus Christus. — Daß Schleiermachers Ausdruck wirklich den christlichen Glauben in seiner Aktualität und Inhaltlichkeit meint, ergibt sich aus Folgendem: *fromme* Gemütszustände sind für Schleiermacher immer solche des schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtseins: schlechthinniges Abhängigkeitsbewußtsein aber bedeutet für ihn immer die Beziehung auf Gott. Und dann weiter: *christlich*

---

[69]) Vgl. oben S. 20.

[70]) Der christliche Glaube, 2. Aufl. § 15.

fromme Gemütszustände haben für Schleiermacher ihre Eigenart erst darin, daß alles in ihnen auf die durch Jesus Christus beschaffte Erlösung bezogen wird. Also auch das geschichtliche Heilandsleben und Heilandswirken Jesu Christi ist dabei mitgemeint und miteingeschlossen.

Trotzdem ist der Satz Schleiermachers nicht zureichend und nicht einwandfrei. Denn er spricht nur allgemein vom christlichen Glauben, aber nicht vom normal- und normativ-christlichen Glauben. Er stellt also die Frage nicht scharf so, welches der normal- und normativ-christliche Glaube sei; — er gibt daher auch keine Anleitung, gerade ihn zu finden. Und dieser Mangel geht darauf zurück, daß die Heilige Schrift nicht genügend berücksichtigt ist, daß sie nicht — wenigstens nicht sicher genug und nicht bestimmt genug — als unbedingte Autorität des Glaubens in Ansatz gebracht ist. Man muß sich freilich auch in dieser Hinsicht vor einem ungerechten Urteil hüten. Es ist nicht so, daß Schleiermacher die Heilige Schrift im Ansatz gar nicht berücksichtigt. Aber er berücksichtigt sie nur indirekt, nicht direkt. Wenn aber die Heilige Schrift unbedingte Autorität sein soll, muß sie direkt berücksichtigt werden. Indirekt berücksichtigt auch Schleiermacher die Heilige Schrift insofern, als für ihn die christlich frommen Gemütszustände durch die Heilige Schrift bedingt sind. Es gibt für ihn christlich fromme Gemütszustände gar nicht anders als durch Einwirkung der Heiligen Schrift.

Aber das ist doch eben nur eine indirekte Berücksichtigung, keine direkte. Und erforderlich ist durchaus eine direkte Berücksichtigung, wenn die Heilige Schrift als unbedingte Autorität zur Geltung kommen soll.

Schleiermacher zieht dagegen die Heilige Schrift *direkt* erst nachträglich heran, erst nachträglich nämlich zur *Bewährung* der Glaubenssätze. So lautet seine eigene Terminologie. Zu bewähren seien die aufgestellten Glaubenssätze an den Bekenntnisschriften und an der Heiligen Schrift. Dabei werden die Bekenntnisschriften sogar vorangestellt. Das ist so gedacht, daß die Bekenntnisschriften ihrerseits auf der Heiligen Schrift beruhen. Die Heilige Schrift steht wieder auch hinter ihnen, wie hinter aller christlich-religiösen Überzeugung und Erfahrung. Insofern ist dann die Heilige Schrift doch auch für Schleiermacher die *letzte* Instanz für die Beurteilung von Glaubenssätzen, und also auch die letzte Instanz für die Glaubenslehre überhaupt.

Aber sie erhält doch diese Bedeutung erst nachträglich, nicht von vornherein für die erste Aufstellung von Glaubenssätzen, also nicht für den ersten Ansatz der dogmatischen Arbeit. Und das ist und bleibt ein schwerer Mangel. Denn das entspricht nicht der Bedeutung der Heiligen Schrift; es entspricht nicht der Bedeutung, die nach evangelischer Auffassung der Heiligen Schrift für die Glaubenslehre notwendig zukommen muß.

Dieser Mangel ist denn auch in der Zeit nach Schleiermacher als solcher erkannt worden. Und so hat man versucht, ihn auszugleichen. Es ist in Sonderheit die sog. Vermittlungstheologie gewesen, die hier mit ihrer Arbeit eingesetzt hat.

Man sagte jetzt, die Heilige Schrift sei nur die eine Quelle für die Auffindung der christlichen Glaubenssätze; neben sie müßten für den gleichen Zweck die Bekenntnisschriften und die eigene religiöse Erfahrung treten. So hatte man nun drei verschiedene Quellen, von denen man abwechselnd bald diese, bald jene in den Vordergrund rückte, um dann die beiden anderen nach ihr auszulegen. Damit war ein Willkürverfahren aufgestellt, das Klarheit und Sicherheit der Entscheidung nicht aufkommen ließ, und das ja auch wieder der Bedeutung der Heiligen Schrift nicht gerecht wurde.

Ritschl hat die Unhaltbarkeit dieses Verfahrens erkannt. Aber einen zureichenden Ersatz hat er nicht zu beschaffen vermocht, da er seinerseits die religiöse Erfahrung nicht sicher als Glaubenserfahrung faßte und ihr demgemäß nicht die ihr zukommende Stelle anweisen konnte.

Damit stehen wir an dem entscheidenden Punkt für die eigene Stellungnahme. Es ist eben der Punkt, an dem die dialektische Theologie eingesetzt hat. Sie hat diesen entscheidenden und kritischen Punkt richtig erkannt. Darauf beruht die suggestive Kraft der Wirkung, die sie Jahre lang ausgeübt hat. Aber positiv führt auch sie über diesen Punkt nicht hinaus, sondern sie verwickelt sich an ihm in immer neue Widersprüche.

Wir vergegenwärtigen uns die Problematik der Situation nochmals in aller Kürze, aber in ihrer vollen Schärfe. Die Reformation hatte die Heilige Schrift als unbedingte Autorität in Glaubenssachen proklamiert. Aber wie diese unbedingte Autorität der Heiligen Schrift in Glaubenssachen theologisch genauer zu fassen sei, das hatte die Reformation nicht mehr eindeutig klargestellt. In dieser Hinsicht bot

sie, besonders Luther, nur erst einzelne Ansätze, noch keine geschlossene Position.

Daher war es möglich, daß dann schon von der nachfolgenden Generation an die altprotestantische Dogmatik es unternahm, die unbedingte Autorität der Heiligen Schrift in Glaubenssachen so durchzuführen, daß sie die Heilige Schrift zur unfehlbaren Instanz alles menschlichen Wissens und Erkennens machte. *Aus der unbedingten Autorität für den Glauben wurde also eine unfehlbare Instanz für Wissen und Erkennen.*

Diese Auffassung und die ganze mit ihr gegebene Position ist nun heute unwiderbringlich dahin. Die Heilige Schrift kann für uns nicht mehr unfehlbare Instanz alles Wissens und Erkennens sein. Hört sie dann aber nicht auch auf, unbedingte Autorität in Glaubenssachen zu sein? So schien es vielen, und scheint es auch heute noch vielen. Aber damit stehen wir dann an dem kritischen Punkt. Denn alle kirchliche Verkündigung hat ja zur Voraussetzung, daß die Heilige Schrift Gottes Botschaft an uns ist, daß *durch* die Heilige Schrift Gott auch heute und gerade heute seine Botschaft an uns heranbringt und ausrichtet, daß also diese Botschaft der Heiligen Schrift wirklich Botschaft Gottes ist, daß sie göttlichen Ursprunges ist und demgemäß auch göttliche Geltung für uns beansprucht, *rechtmäßig* solche göttliche Geltung für uns beansprucht, beanspruchen darf und beanspruchen muß. Auf dieser Voraussetzung beruht alle kirchliche Verkündigung; die kirchliche Verkündigung wird sinnlos, wenn sie diese Voraussetzung aufgibt.

Ja aber andererseits: ist denn diese Voraussetzung aufrecht zu erhalten, wenn das Prinzip der unfehlbaren Instanz für Wissen und Erkennen aufgegeben ist und das Recht der historischen Schriftforschung anerkannt wird?

Darauf ist zu antworten: *ja* — durchaus; — jene Voraussetzung der kirchlichen Verständigung ist aufrecht zu erhalten, sie kann und muß aufrecht erhalten werden — oder vielmehr — im Hinblick auf den tatsächlichen Zustand richtiger gesagt: sie muß wieder aufgerichtet werden, sie muß von neuem und fester als bisher aufgerichtet und begründet werden. *Und die Möglichkeit dazu bietet gerade das reformatorische Glaubensverständnis.* Wir müssen nur mit diesem Glaubensverständnis der Reformation, vor allem dem Glaubensver-

ständnis Luthers, vollen Ernst machen. Dann erhalten wir die Möglichkeit, das scheinbar Unverträgliche in Einklang miteinander zu bringen.

Wir müssen also zu allererst zwischen der Auffassung der Heiligen Schrift als unfehlbarer Instanz für Wissen und Erkennen und der anderen als unbedingter Autorität in Glaubenssachen aufs schärfste unterscheiden. Viel schärfer als gemeinhin geschieht.

Wenn nämlich auch jene Auffassung der Heiligen Schrift als unfehlbarer Instanz für Wissen und Erkennen in der evangelischen Theologie offiziell allgemein aufgegeben ist, — sie wirkt doch noch immer sehr stark nach, und so drängt sie sich immer wieder in die andere: die Heilige Schrift die unbedingte Autorität in Glaubenssachen — mit ein. Das ist gerade auch in der dialektischen Theologie der Fall. Die dialektische Theologie ist das Musterbeispiel für diesen Sachverhalt. Hier wurzeln viele der Unklarheiten und Widersprüche der dialektischen Theologie.

Wir müssen also jene beiden Auffassungen viel schärfer — ganz scharf und aufs allerbestimmteste auseinanderhalten. Und wir müssen die der Reformation allein entsprechende Auffassung (die Heilige Schrift die unbedingte Autorität in Glaubenssachen) rein und streng in ihrem eigenen Sinn durchführen — in ihrem eigenen Sinn, d. h. so, daß keinerlei Rückfall in die alte überwundene Auffassung und keinerlei Vermischung mit ihr eintritt. Die Heilige Schrift ist die unbedingte Autorität in Glaubenssachen; — aber sie ist nicht — ist in keiner Weise unfehlbare Instanz für Wissen und Erkennen.

Sie ist also unbedingte Autorität in Glaubenssachen gerade so, daß sie nicht irgendwie unfehlbare Instanz für Wissen und Erkennen ist.

Wollen wir nun mit dieser Einsicht wirklich Ernst machen, dann ergibt sich zunächst, daß wir für die dogmatische Arbeit nur eine Quelle zulassen können: die Heilige Schrift. Denn nur so kann die Heilige Schrift unbedingte Autorität in Glaubenssachen sein. Jede Nebeneinanderstellung verschiedener Quellen — es seien, welche es seien — hebt diese unbedingte Autorität, hebt die *Unbedingtheit* dieser Autorität auf. Das gilt durchaus auch für *die* Quellen, die Barth aufstellt. Wir haben sie an früherer Stelle schon genannt[71]). Barth kehrt mit dieser Aufstellung in

[71]) Vgl. oben S. 22.

seiner Weise zu dem vorher schon besprochenen Willkürverfahren der Vermittlungstheologie des vorigen Jahrhunderts zurück. Vor diesem hat seine Position allerdings das voraus, daß sie das „Dogma", die „anerkannten Kirchenlehrer" und „die Notwendigkeit der Stunde" wenigstens im Prinzip der Heiligen Schrift unterordnet. Andererseits aber ist bei Barths Position die Gefahr der Willkür noch größer, da die Zahl der Quellen vermehrt ist, unter denen jeweilig die Auswahl getroffen oder eine bestimmte Rangordnung vollzogen werden muß, — ganz zu schweigen davon, daß von Barths Nebenquellen jedenfalls die eine, die Notwendigkeit der Stunde, sich jeder Kontrolle entzieht und daher der Willkür geradezu Tor und Tür öffnet.

Nein — es gibt nach evangelisch-reformatorischen Grundsätzen nur eine Quelle der christlichen Wahrheit: die Heilige Schrift, das in ihr bezeugte Wort Gottes. Aufs nachdrücklichste schärft es Luther in den Schmalkaldischen Artikeln ein, daß allein das Wort Gottes Artikel des Glaubens stellt (ut solum verbum Dei condat articulos fidei). Und er fügt noch verschärfend und warnend hinzu: „Niemand sonst, auch kein Engel vom Himmel." Auch die eigenpersönliche Glaubenserfahrung darf nicht mit Schleiermacher als Quelle der christlichen Wahrheit in Ansatz gebracht werden. Wohl aber muß sie für die theologisch-methodische Verwertung der Heiligen Schrift herangezogen werden, also als methodisches Hilfsmittel. Lediglich als solches ist sie berechtigt, als solches freilich auch unerläßlich. Denn nur durch die eigenpersönliche Glaubenserfahrung hindurch ist der Sinngehalt der Heiligen Schrift sachgemäß zu erfassen. Auch diese Einsicht liegt bei Luther in aller Klarheit und Schärfe vor. Zu besonders deutlichem Ausdruck kommt sie in jener Formulierung des Vorworts zur Auslegung des Magnificat: „Es mag niemand Gott noch Gottes Wort recht verstehen, er hab's denn ohn Mittel von dem Heiligen Geist; niemand kann's aber von dem Heiligen Geist haben, er erfahr' es, versuch's und empfind's denn."

Daß die dialektische Theologie jede Berücksichtigung der eigenen Glaubenserfahrung für das Verständnis der Heiligen Schrift grundsätzlich ablehnt, bedeutet also gleichfalls eine Abwendung von der reformatorischen Grundposition Luthers. Außerdem erweist sich dieser Grundsatz in concreto als bloßes Scheinmanöver. Denn tatsächlich spielt die eigene Glaubenserfahrung

in der dialektischen Theologie eine recht große Rolle, — nur daß sie mittels jenes programmatischen Grundsatzes verdeckt und dadurch der Kontrolle entzogen wird.

Begründet ist die Unentbehrlichkeit der eigenen Glaubenserfahrung in dem Umstand, daß die Heilige Schrift als geschichtliche Urkunde der Offenbarung Gottes doch zugleich Glaubenszeugnis ist. „Wir haben geglaubt und erkannt" — also im Glauben erkannt —, „daß du der Heilige Gottes bist", lautet in der johanneischen Überlieferung das Bekenntnis des Petrus (Joh. 6, 69). Es ist eben Glaubensbekenntnis im strengen Sinne des Wortes und demgemäß Glaubenszeugnis. Und was von diesem sowohl fundamentalen wie zentralen Wort des Neuen Testaments gilt, das gilt eben deshalb vom ganzen Neuen Testament. Und es gilt dann über das Neue Testament zurück und im Lichte desselben auch vom Alten Testament. Nur in der vom Neuen Testament her sich ergebenden Beleuchtung ist aber das Alte Testament dem christlichen Glauben „Heilige" Schrift. Als geschichtliche Urkunde der Offenbarung Gottes ist also die Heilige Schrift zugleich Glaubenszeugnis. Ihr sinngemäßes Verständnis erschließt sich daher nur dem in eigenpersönlicher Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung stehenden und fortschreitenden Glauben.

So erhält nun das mehrfach genannte Prinzip der Wechselbeziehung von fides quae creditur und fides qua creditur (der sogenannte religionspsychologische Zirkel) für die theologische und speziell die theologisch-dogmatische Arbeit die konkrete Form der Wechselbeziehung zwischen der Heiligen Schrift und der eigenpersönlichen Glaubenserfahrung. Dabei bedeutet aber diese Wechselbeziehung keinesfalls die Gleichordnung der beiden Größen. Vielmehr bleibt die eigene Glaubenserfahrung als methodisches Hilfsmittel des Verständnisses der Heiligen Schrift, durch die jene ja auch ihrerseits immer schon bedingt ist, stets untergeordnet; die Heilige Schrift bleibt als alleinige Quelle der christlichen Wahrheit und unbedingte Autorität in Glaubenssachen der Glaubenserfahrung immer übergeordnet, wie sie ja der letzteren gegenüber auch die stets gleiche und gleichbleibende Größe ist.

Diese Auffassung entspricht genau dem Verhältnis, das überhaupt zwischen fides quae creditur und fides qua creditur besteht. Das wird nun freilich bestritten und es wird dann darauf-

hin auch unsere Entscheidung, welche die eigene Glaubenserfahrung nur als methodisches Hilfsmittel, nicht als Quelle der theologisch-dogmatischen Erkenntnis gelten läßt, bekämpft. Es wird nämlich argumentiert, da fides quae creditur und fides qua creditur in der besprochenen Wechselbeziehung zueinander ständen, also nur miteinander analysiert werden könnten, so müßte auch zugegeben werden, daß sie in gleicher Weise Gegenstand der theologischen Erkenntnis seien [72]). Auch Rudolf Bultmann argumentiert so. Indes diese Argumentation arbeitet mit einer Verschiebung des Sachverhalts. Denn so gewiß die beiden Größen in jener Wechselbeziehung stehen, so gewiß folgt doch daraus nicht, daß sie in gleicher Weise Gegenstand der theologischen Erkenntnis sind. Unter der Fragestellung dieser letztgenannten These ist und bleibt vielmehr die fides quae creditur die vorgeordnete und übergeordnete Größe. Um nochmals mit Luther zu reden: Verbum Dei omnium primum est, quod sequitur fides (Weim. Ausg. VI, S. 514). Hier liegt gerade das Wahrheitsmotiv der Stellungnahme Barths, der nun freilich die in der entgegengesetzten Richtung einseitige Entscheidung trifft und für den Ansatz der theologisch-dogmatischen Arbeit die fides qua creditur überhaupt auszuschalten sucht.

Aus dem Gedankengang der letzten Abschnitte ergeben sich dann auch die weiteren Entscheidungen, die oben [73]) schon genannt sind: 1. Altes Testament und Neues Testament sind nicht im Sinne der altdogmatischen Inspirationslehre einander gleichzuordnen, durchaus und gerade auch nicht unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung. Barths These, zwischen dem Alten und dem Neuen Testament dürfe ein grundsätzlicher Unterschied in bezug auf den Offenbarungscharakter der Heiligen Schrift nicht anerkannt werden, ist schief und irreführend. Sie wird dem Verhältnis der beiden Testamente zueinander nicht gerecht, das für den christlichen Glauben maßgebend ist, insonderheit nicht dem Erfüllungscharakter, der dem Neuen Testament gegenüber dem Alten zukommt.

2. Wenn das Neue Testament als die primäre Quelle der christlichen Wahrheit anzusehen ist, so gilt dies Urteil genauer für das einheitliche Glaubenszeugnis des Neuen Testaments.

---

[72]) Vgl. H. Mulert in Christl. Welt, 1928, Sp. 676. — Rud. Bultmanns entsprechende Äußerung in einem Brief an mich.

[73]) Vgl. S. 82 ff.

Wenn aber auch die historische Beurteilung zu ihrem Recht kommen soll, müssen zur Bestimmung der Einheitlichkeit des Glaubenszeugnisses in erster Linie die Hauptschichten der neutestamentlichen Überlieferung maßgebend sein, also die paulinische, die synoptische und die johanneische. Barths Stellungnahme läßt diese Einsicht vermissen.

3. Für die Bestimmung des einheitlichen Glaubenszeugnisses ist außerdem die Unterscheidung zwischen den überlieferten Vorstellungsformen und dem in ihnen zum Ausdruck kommenden Glaubensgehalt notwendig. Darauf führt schon die vorher unter 2 gewonnene Einsicht. Vollends ist so zu urteilen, wenn die eigenpersönliche Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung in der besprochenen Weise berücksichtigt werden soll. Denn sie hat ihre direkte Beziehung auf den betreffenden Glaubensgehalt selbst, bezieht sich also auf diesen durch die jeweiligen Vorstellungsformen hindurch. Auch diese Einsicht kommt in der dialektischen Theologie nicht zur Geltung.

Diese Einzelregeln müssen aber immer wieder dem übergreifenden Grundsatz eingeordnet und durch ihn in ihrer konkreten Anwendung bestimmt werden: Die Heilige Schrift ist dem christlichen Glauben die unbedingte Autorität in Glaubenssachen und die alleinige Quelle der christlichen Wahrheit.

Zur Literatur.

Vollständigkeit der Literaturangaben gehört nicht zur Absicht dieser Arbeit. Zur Ergänzung der im Text schon genannten Bücher und Abhandlungen füge ich nur diejenigen Publikationen der letzten Zeit hinzu, die der hier vertretenen theologischen Gesamtposition besonders (wenn auch unterschiedlich) nahestehen.

Althaus, Paul, Die letzten Dinge, Gütersloh 1922; 3. A. 1926.

Bornhausen, Karl, Die Offenbarung, Leipz. 1928.

Bultmann, Rud., Der Begriff der Offenbarung im N. T., Tüb. 1928. — Die dialektische Theologie u. das N. T. („Deutsche Theologie", Gött. 1928, S. 98 ff.; vgl. Theolog. Blätter, 1928, Febr.).

Frick, Heinr., Wissenschaftl. u. pneumat. Verständnis der Bibel, Tüb. 1927.

Heim, Karl, Zeit und Ewigkeit (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1926, S. 403 ff.).

Heinsius, M., Der Streit über theozentrische u. anthropozentrische Theologie, Tüb. 1918.

Hirsch, Eman., Der Sinn des Gebets, Gött. 1923.

Hoffmann, Georg, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangel. Theologie, Gött. 1929.

Hofmann, Otto, Der Begriff der religiösen Erfahrung, Leipz. 1921.

Holl, Karl, Luthers Bedeutung für den Fortschritt in der Auslegungskunst (Kap. VIII seines Lutherbuches, Tüb. 1921).

Kesseler, Kurt, Kritik der neukantischen Religionsphilosophie, Leipz. 1920; — Religionsphilosophie, Bielef. 1927; — Die religionsphilosophische Problematik der Gegenwart u. der evangel. Religionsunterricht (Zeitschr. f. d. evang. Religionsunterricht 1928, S. 163 ff.). — Die gegenständl. Wendung in der modernen Religionsphilosophie (Monatsblätter f. d. evang. Rel.-Unterricht, 1929).

Knevels, Wilh., Simmels Religionstheorie, Leipz. 1920; — Das Religiöse in der neuesten lyrischen Dichtung, Gieß. 1927; — Brücken zum Ewigen, Braunschw., 8. A. 1929; — Die Befreiung der Theologie aus den Banden der Moderne (Wissensch. u. Christent., 1929, S. 331 ff.).

Koepp, Wilh., Panagape, Bd. I, Gütersl. 1927.

Konrad, Joach., Religion u. Kunst. Versuch einer Analyse ihrer prinzipiellen Analogien, Tüb. 1929.
Lehmann (= Issel), Kurt, Die Grenzen des objektiven Erkennens in der Theologie, Leipz. 1921; — Der Glaube. Eine Untersuchung der Grundlagen der evangel. Religiosität, Karlsr. 1928.
Müller, Ludw. Martin, Die glaubenspsychologische Orientierung der Theologie bei Ludw. Ihmels; Die Theologie J.'s in ihrem Zusammenhang mit der Erlanger Schule. Leipz. 1929.
Niebergall, Friedr., Die neuen Wege kirchlicher Arbeit, Gött. 1928.
Odenwald, Theod., Das Religionsproblem bei Friedr. Nietzsche, Leipz. 1922; — A. E. Biedermann in der neueren Theologie, Leipz. 1924; — Protestantische Theologie; überblick u. Einführung. Berl. 1928. — Vom Sinn der protestant. Theologie, Leipz. 1929.
Otto, Rud., Das Heilige, 1917 u. ö. (Doch mit dem S. 99 genannten Vorbehalt.)
Redeker, Mart., Wilhelm Herrmann im Kampf gegen die positivistische Lebensanschauung, Gotha 1928.
Scheller, W., Die Absolutheit des Christentums, Gött. 1928.
Seeberg, Erich, Luthers Theologie. Motive u. Ideen. I. Die Gottesanschauung. Gött. 1929.
Siegfried, Theod., Das Unbedingte u. der Unbedingte (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1926, S. 323 ff.).
Steinmann, Theophil, Literatur-Besprechungen in den letzten Jahrgängen der Zeitschr. f. Theologie u. Kirche.
Stephan, Horst, Der neue Kampf um Schleiermacher (Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 1925, S. 159 ff.).
Schmidt, Friedr. Wilh., Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung, Halle 1921; — Mystik u. geschichtl. Religion (Christl. Welt 1921); — Wilh. Herrmann, Tüb. 1922; — Glaube, Glaube u. Geschichte (Die Relig. in Gesch. u. Gegenw., Bd. II, 1928); — Die Grundfragen der Theologie, Gütersloh 1929.
Tillich, Paul, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen u. Methoden, Gött. 1923.
Titius, Arth., Natur- und Geisteswissenschaft (Kap. VII seines Buches „Natur u. Gott", Gött. 1926, S. 654 ff.).
Traub, Friedr., Glaube u. Geschichte, Tüb. 1926.
Wach, Joach., Das Verstehen, I, Leipz. 1926.
Weber, Wilh., Die Christusmystik des Apostels Paulus, Leipz. 1924.
Wehrung, Georg, Die Haupttypen theologischen Denkens (Zeitschr. f. systemat. Theol., Bd. II, 1924, S. 75 ff.; vgl. Bd. V, S. 488 ff.); — Schleiermacher in der Zeit seines Werdens, Gütersl. 1927.
Winkler, Robert, Phänomenologie u. Religion, Tüb. 1921; — Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der

systematischen Theologie, Gött. 1926; — Die religionspsychолog. Methode als die pneumatische (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1927, S. 200 ff.); — Das Schweigen der Mystik — das Bekenntnis des Glaubens (Neue kirchl. Zeitschr. 1927, S. 643 ff.); — Das Problem der Offenbarung (Christentum und Wissenschaft, 1928, S. 381 ff.); — Die Frage nach dem symbol. Charakter des relig. Erkennens (a. a. O., 1929, S. 252 ff.).

Würtenberg, Gust., Kirchengeschichte in synchronistischen Geschichtstabellen (Vorwort), Leipz. 1929.

Das Buch Friedr. Karl Schumann's „Der Gottesgedanke u. der Zerfall der Moderne", Tüb. 1929, gehört mit der einen Hälfte seiner Gedankenführung, der spezifisch theologischen, hierher, während freilich die andere, die sich auf die Konstruktionen und Spekulationen der Rehmkeschen Philosophie stützt, ganz abseits liegt (vgl. die oben genannte Abhandlung von W. Knevels). — Ähnliches gilt entsprechend auch für die Publikationen von Emil Brunner und Friedr. Gogarten, zumal für G.'s „Ich glaube an den dreieinigen Gott", Jena 1926, und B.'s „Der Mittler", Tüb. 1927. — Teilweise verhält es sich mit Otto Piper „Die Grundlagen der evang. Ethik", Gütersl. 1928, ebenso.

Schließlich sind unter dem leitenden Gesichtspunkt dieser Zusammenstellung die nordischen Theologen Aulen, Berggrav, Bohlin, Geismar, Nygren und Runestam zu nennen. In besonderem Maße gilt dies für Torsten Bohlin. Von seinem umfangreichen theologischen Schrifttum sind in deutscher Übersetzung erschienen: Das Grundproblem der Ethik: über Ethik und Glauben, Leipz. 1923; — Kierkegaards dogmatische Anschauung, Gütersl. 1927; — Glaube u. Offenbarung, Berl. 1928.

Speziell zu Kap. IV bemerke ich noch, daß ich die hier entwickelten Gedanken auch auf der Waldenburger Tagung des deutschen Ausschusses der Weltkonferenz „Glaube u. Verfassung der Kirchen" vertreten habe. Die Verhandlungen dieser Tagung wird Friedr. Siegmund-Schultze im Furche-Verlag (Berl.) herausgeben.

Artur Titius

Natur und Gott

Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie

2. neubearbeitete Auflage. Umfang etwa 55 Bogen. Das Werk erscheint in 5–6 Lieferungen zu einem Preise von 44 Pfg. für den Druckbogen. Die Normallieferung von 10 Bogen kostet also 4,40 Mk. Die erste Lieferung ist Anfang Oktober 1929 erschienen und wird von jeder guten Buchhandlung zur Ansicht vorgelegt. Bis zum Frühjahr 1930 soll das Werk vollständig vorliegen.

Der Widerhall, den dieses grundlegende Werk nicht nur in der theologischen, sondern auch in der naturwissenschaftlichen und der Tagespresse gefunden hat, war überraschend. Dementsprechend war die erste große Auflage bereits nach 2 Jahren vergriffen. Ein charakteristisches Urteil über die erste Auflage: „An Stelle des bescheidenen Untertitels dieses inhaltschweren Buches, an dessen Anzeige ich mich nur mit Zagen begebe, müßte man einen anderen schreiben: **Die erste große Auseinandersetzung von Naturwissenschaft und Theologie.** Es wirkt ja gewiß kleinlich, wenn man dieses Buch als groß bezeichnet. Aber es handelt sich hier in der Tat um ein Werk, das aere perennius ist. Der Gang wird nicht sein wie bei Spenglers „Untergang", daß einem starken Momenterfolg die Ernüchterung und Kritik folgen, sondern umgekehrt. Titius' Buch mit seiner Inhaltfülle und seiner Formschwere wird sich langsam durchsetzen, aber es wird tief wirken und **grundlegend für immer.**" (Arthur Neuberg am Beginn einer 4 Spalten langen Bespr. i. d. Christl. Welt '26, 18.)

Ewald Burger

J. G. Hamann

Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus. 1929. 72 S. gr. 8°. 4,80

Von Hamann, dieser eigenartig fesselnden Gestalt des 19. Jahrhunderts, führen deutliche Linien zu **Schleiermacher** und **Kierkegaard.** — Die heute wieder so stark im Mittelpunkt stehende Frage nach dem **christlichen Verhältnis zur Natur** zwingt zu eingehender Beschäftigung mit Hamann. Burgers Arbeit macht im höchsten Grade beachtenswerte Gesichtspunkte geltend, die nicht nur zur Deutung der vielgestaltigen Gedankenwelt Hamanns Wesentliches beitragen, sondern auch in der Problematik der Gegenwart etwas zu bedeuten haben. Die anschauliche und lebendige Darstellung macht das Lesen zur Freude.

Erich Seeberg

Luthers Theologie. Motive und Ideen. I. Die Gottesanschauung. 1929.

6, 218 S. gr. 8°. 14,–; Lwd. 16,50.

„Der Untertitel „Ideen und Motive" deutet von vornherein an, daß es Seeberg um den Ideengehalt der Gottesanschauung Luthers zu tun ist, und daß er diesen bis in seine letzten Verwurzelungen hinein zur Darstellung bringen will. Er tut es mit **überzeugender Klarheit** und in **sachlicher Gründlichkeit,** oft vorsichtig tastend, ein echter Gelehrter, dann wieder sicher der Beweiskraft seiner Ausführungen, voll des wärmsten Interesses an seinem Gegenstand. — Ein reiches, meist unter dem Text beigefügtes, aber für das Erfassen der Sache durchaus unentbehrliches Quellenmaterial bringt uns mit Luther selbst in unmittelbare Berührung ... Aus der großen Fülle des gehaltvollen und tiefgründigen Werkes, mit dem Seeberg die Lutherforschung bereichert, haben wir nur einiges wenige hervorgehoben. Mit größter Spannung sehen wir dem Erscheinen der drei weiteren Bände entgegen." (Ev. Kirchenbl. f. Schlesien 1929, 17.)

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Studien zur systematischen Theologie, herausgegeben von A. Titius u. G. Wobbermin

Heft 1: **H. E. Eisenhuth**

Die Entwicklung des Problems der Glaubensgewißheit bei Karl Heim

1928. 84 Seiten. 4,80. Subskribenten auf die ganze Reihe erhalten einen um 20 v. H. ermäßigten Vorzugspreis.

Prof. Karl Heim schreibt in seinem neuen Büchlein „Die Neue Welt Gottes" darüber: „Eine gründliche und eingehende Analyse meiner Gedanken über Glaubensgewißheit; sie faßt das Besondere meiner theologischen Arbeit in den Sätzen zusammen: „Heim hat Philosophie und Religion zusammengenommen. Mit dem Wesen der Religion ist aber das des Christentums identisch". Damit ist in der Tat der Punkt getroffen, an dem ich es für notwendig halte, über die herkömmliche theologische und philosophische Arbeit hinauszugehen, und von dem allein die Eigenart dieser Vorträge und Aufsätze verstanden wird."

Heft 2: **Georg Hoffmann**

Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie

1929. IV, 120 Seiten. 7,20. Subskribenten auf die ganze Reihe erhalten einen um 20 v. H. ermäßigten Vorzugspreis.

„Die Eschatologie ist zweifellos eines der Hauptprobleme der neueren evang. Theologie. Wie sehr sie Problem ist, zeigt die sehr verschiedenartige Behandlung, die sie in der dogmatischen Arbeit heute erfährt. Die vorliegende Arbeit fragt demgegenüber „nach der dem Wesen des Glaubens angemessenen Behandlung der Eschatologie, . . . und sie versucht zugleich die der Eschatologie gebührende Bedeutung für die gesamte Dogmatik . . . zum Ausdruck zu bringen". Sie führt das durch in zwei Teilen. Die klare Darstellung des ersten Teils („Kritische Darstellung der verschiedenen Eschatologien") gibt einen **guten Überblick** über die gegenwärtig erörterten eschatologischen Hauptfragen. Gleichzeitig bereitet die kritische Auseinandersetzung den zweiten Teil vor, die „Systematische Grundlegung einer bestimmenden Eschatologie: E. als zielweisende Blickrichtung". Hoffmann weist hier in beständiger Beziehung auf gie gegenwärtige theologische Diskussion die beherrschende Stellung der Ewigkeitshoffnung im Bestande des christlichen Glaubens nach. Man braucht dem Verfasser nicht in allem zu folgen, um ihm doch Dank zu wissen für seine **klärende** und das Hauptproblem der neueren Theologie **zweifellos weiterführende Arbeit.**" (Evangel. Wahrheit Juli 1929.)

W. Scheller

Die Absolutheit des Christentums. Ihr Sinn und ihre Berechtigung.

1929. IX, 221 S. gr. 8°. 9,50; Leinen 12,–

„Das Buch ist eine außerordentlich fleißige, **mutige und tiefgründige** methodologische **Arbeit.** Apologetische Tendenzen liegen ihr fern. Der Verfasser will nicht beweisen, sondern grundsätzlich untersuchen, ob und inwiefern bewiesen werden kann. Den verschiedenen Einstellungen zur Absolutheitsfrage wird Gelegenheit gegeben, zu ihrer vollen Auswirkung zu kommen." (Ev. Kirchenbl. f. Schlesien 1929, 12.)

bona fide 1735

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Emanuel Hirsch

Jesus Christus der Herr

Theologische Vorlesungen. 2. fast unv. Aufl. 1929. 92 S. gr. 8°. Kart. 3,–

„.. Man könnte sagen: Die Vereinigung unbedingter Ehrfurcht und strengster Wahrhaftigkeit, womit Hirsch hier sich über Jesus Christus ausspricht, bedeutet für sich allein schon eine Christologie ..... Im übrigen ist in diesem knapp zusammenfassenden feinen Buch jeder Abschnitt so inhaltsreich, daß wir nur dringend zum Lesen (ich meine zum Kaufen und wiederholten Lesen) auffordern können."
(Kirchlicher Anzeiger f. Württemberg 1927, 9.)

Deutsche Theologie: Band 2

Der Erlösungsgedanke

Bericht über den zweiten deutschen Theologentag in Frankfurt a. M. (Herbst 1928). Herausgegeben von Prof. D. E. Pfennigsdorf. 1929. 6*, 146 Seiten gr. 8°. 6,–

Nicht mit Unrecht wurde der Bericht über den ersten Theologentag von verschiedenen Rezensenten als ein Querschnitt durch die deutsche Theologie der Gegenwart bezeichnet, als ein einzigartig geeignetes Orientierungsmittel. Das letztere gilt in gleicher Weise von dem neuen Bericht, der den ersten trefflich ergänzt und gewissermaßen einen Längsschnitt bietet, indem an dem Begriff der Erlösung die erstaunliche Fülle fruchtbarer Gesichtspunkte aufgezeigt wird, mit denen die neuere Theologie um diese entscheidende Frage ringt.

Eduard Geismar — **Jetzt vollständig!**

Sören Kierkegaard

Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller

Mit 1 Bildnis, Parallelverzeichnis der dänischen und deutschen Ausgaben der Werke K.s, Pers.- u. Sachregister. 1929. VI, 672 S. gr. 8°. 26,–, geb. in Lwd. 28,50

„Für uns in Deutschland liegt der Hauptwert des Buches in der vollständigen Ausbreitung der Tatsachen und der Probleme. Geismar's Kierkegaard wird für uns darum die Bedeutung eines **Standwerkes** haben. Eine zugleich schlichtere und gründlichere **Einführung** in Kierkegaard und in die Kierkegaard-Forschung kann man sich schwerlich denken. Diese Einführung ist um so **sauberer**, weil Geismar den Leser in die Lage setzt, **unabhängig** von Geismar's eigener Auffassung zu sehen und zu urteilen. Geismar's Buch ist von zahlreichen, oft seitenlangen Kierkegaard-Zitaten durchzogen, die gerade auch aus den bei uns in Deutschland wenig oder gar nicht beachteten Teilen von Kierkegaard's Schriftstellerei und handschriftlichem Nachlaß gewählt sind. Wer selber die umfangreichen Bände der erbaulichen Schriftstellerei und der Tagebücher gelesen hat, kann nur bestätigen, daß die Auswahl charakteristischer und unbefangener kaum getroffen werden konnte .... Es wäre ein schlechtes Zeichen für das Schicksal der deutschen Sachlichkeit in der aufgeregten Zeitenwende, die wir durchleben, wenn wir für diese Art, die vor allem Bekanntschaft mit Kierkegaard und seiner Geistesarbeit vermitteln will, durch die viele Tendenzschriftstellerei uns den Geschmack hätten verderben lassen". (Prof. D. E. Hirsch, Theolog. Literaturzeitung 1929, 10.)

bona fide 1735

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

93734

BT
78
W616

93734

Wobbermin, Georg
Richtlinien evangelischer Theologie zur Überwindung der gegenwärtigen Krisis.

DATE	ISSUED TO

Wobbermin...
Richtlinien...

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CALIFORNIA